

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Cartografías de la errancia: un itinerario por los territorios del deseo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alessandra Sapoznik

DIRECTORES

José Miguel Marinas Herreras

Nelson Da Silva Junior

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

CARTOGRAFÍAS DE LA ERRANCIA:
UN ITINERARIO POR LOS TERRITORIOS DEL DESEO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alessandra Sapoznik

Director: Dr. José Miguel Marinas Herreras

Codirector: Dr. Nelson Da Silva Junior

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**CARTOGRAFÍAS DE LA ERRANCIA:
UN ITINERARIO POR LOS TERRITORIOS DEL DESEO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR:

Alessandra Sapoznik

Director: Dr. José Miguel Marinas Herreras

Codirector: Dr. Nelson Da Silva Junior

Madrid, octubre 2020

Agradecimientos

Dedico esta tesis a Haica, Feiga, Itzhak y Chackiel, porque son ellos los que me han transmitido la huella de la errancia.

Agradezco a mis padres Léa y Samsão y a mi hermana Irina, que a través de nuestra vida viajera han creado las condiciones para que yo pudiera adentrar el territorio del Otro.

Agradezco a Miguel Marinas, que, a través de su infinita apertura a visitar tierras extrañas, su manera tan original de mirar a las manifestaciones de lo inconsciente en las ciudades y su generosidad me ha permitido sostener el deseo de desarrollar una forma de pensar la errancia.

Agradezco a Nelson da Silva Júnior que desde el principio ha sabido escuchar con rigor mi tema de investigación.

Mi infinito agradecimiento y amor a Luiza Sigulem, Miriam Chnaiderman, Paula Janovitch, Pedro Robles y Soraia Bento, por los hallazgos que hemos hecho con el colectivo *Escutando a Cidade*, y por haber recuperado mi ciudad natal.

A Cristina Santamarina por hacerse presente de muchas maneras, por su amistad, y por haber aceptado mantener un diálogo tan proficuo sobre lo que significa ser migrante.

A Felicia Knobloch, maestra y amiga, por su saber encarnado sobre la errancia y por haber estado siempre tan cerca.

A mis queridas amigas Cristiane Mesquita, por enseñarme que la ciudad nos puede salvar y a Flavia Liberman, por los inúmeros intercambios personales e intelectuales sobre lo que significa desplazarse.

A mis queridas y queridos maestros y amigos Cida Aidar, Ana Maria Sigal, Isabel Mainetti, Lucia Barbero de Fuks, Mario Pablo Fuks y Moisés Rodrigues da Silva Júnior por haberme transmitido lo que significa ser psicoanalista y por el gusto de compartir los múltiples espacios de la vida institucional.

A María Cruz Estada, por la amistad, por la acogida y apertura al universo psicoanalítico en Madrid.

A Caterina Koltai, que con su escucha me ha permitido encontrar sentidos para mi experiencia de extranjería.

Y para finalizar, mi agradecimiento va dirigido a todos aquellos que son mis cómplices en la vida y que forman parte del continente afectivo al que llamamos amistad: Acacia Elias, Andre Willig, Antonio Pradel, Claudia Rodriguez Ponga, Cristina Fernandes de Souza, Débora Aguiar, Denise Achoa, Elcio Mascarenhas, Fabio Iguelka, Fernanda Brunsizian, Karin Cruz, Karina Iguelka, Larissa Andrade, Leticia Lyra, Lili Mendonça, Marcelo Conti, María Fernández Ostolaza, Marco Antônio De Marco, Natalia Gola Conti, Silvia Levy, Soraya Ferreira, Sylvia Pupo y Vivianne Naigeborin.

Índice

Resumen.....	XIII
Abstract	XV
Introducción: dos momentos de una problemática	1
1. Entre dos mundos	1
2. Estructura y secuencia de los capítulos	8
Capítulo 1. Cartografía de la errancia	15
1.1. Itinerario de errancias	16
1.1.1. A dónde se viaja o por qué viajamos	18
1.1.2. Rupturas	22
1.2. Cartografía como camino	25
1.2.1. Rizoma y cartografía.....	27
1.2.2. El mapa como proceso	29
Capítulo 2. Antecedentes de la errancia moderna.....	35
2.1. La herencia de la trashumancia	40
2.2. El descubrimiento del otro.....	50

2.3. La errancia en relación con la experiencia urbana moderna.....	64
2.4. La errancia interior: el psiquismo.....	75
Capítulo 3. Entre la filosofía y el psicoanálisis	83
3.1. Errancia de los objetos	84
3.1.1. Errancia de los sujetos	87
3.1.2. Errancia de las acciones	88
3.2. La errancia y el psicoanálisis.....	97
3.2.1. Antecedentes biográficos de la errancia en la vida de Freud	98
3.2.2. Los exilios de Freud	107
3.2.3. Las ciudades de Freud.....	111
3.2.4. La errancia en la psicopatología y sus desdoblamientos	119
3.2.5. La errancia y el yerro	129
Capítulo 4. Figuras de la errancia contemporánea	133
4.1. El judío errante.....	133
4.1.1. El exilio de Abraham	135
4.1.2. El éxodo	138
4.1.3. La Diáspora.....	140
4.2. La ciudad.....	142
4.2.1. La ciudad y el lenguaje de los márgenes	142
4.2.2. Ciudades visibles, invisibles y divisibles.....	149
4.2.3. Las simulaciones de los espacios públicos o espacios de control.....	153
4.2.4. La ausencia de vida orgánica, imágenes de desolación y la arquitectura paranoica	156
4.2.5. La escucha analítica de la ciudad: preparando una cartografía	163
4.2.5.1. La práctica del colectivo en las ocupaciones del Movimiento de los Sintecho del Centro (MSTC).....	167
4.2.5.2. ¿Qué estáis haciendo aquí?: Las enseñanzas de la inmersión	173
4.2.5.3. La ciudad sin sujetos y los sujetos sin ciudad: la vida desde el balcón	182

4.3. Los desplazados	190
4.3.1. Vidas en tránsito.....	194
4.3.1.1. Relatos de vida	196
4.3.1.2. Discusión.....	215
4.3.2. La lengua materna como territorio	220
Conclusiones	223
Bibliografía.....	231

Resumen

Cartografías de la errancia: un itinerario por los territorios del deseo

El tema de la errancia designa un conjunto de fenómenos contemporáneos que tienen que ver con el tiempo, el espacio y el sujeto. Por ello, esta investigación trata de establecer cuáles son los modos principales de esa cualidad de mutabilidad generalizada a la que proponemos llamar «errancia». Frente a la condición aparentemente estática y duradera de nuestras comunidades y sujetos, el presente está constituido por una acumulación de tiempos diversos, itinerarios y condiciones subjetivas sin precedentes. Los desplazamientos y desarraigos son enormemente frecuentes, en estos tiempos en los que la gran migración se ha ampliado respecto a las condiciones del pasado. Lo que interesa mostrar es que no sólo las condiciones objetivas, sino también la construcción de la subjetividad se ve notablemente afectada por este gran cambio estructural al que llamamos errancia.

Los objetivos de la investigación son: (1) establecer las figuras y lugares principales que componen la errancia desde la modernidad hasta el momento presente. (2) Establecer una cartografía de la errancia, la estructura de las figuras discursivas que la forman: transhumancia, Nuevo Mundo, nuevas maneras de habitar la ciudad y la formación de una nueva subjetividad. Para ello, nos ayudaremos de las aportaciones de la filosofía y, principalmente, del psicoanálisis.

El punto central de nuestra metodología es la articulación de aquellos saberes que meditan sobre las mutaciones contemporáneas con un saber que, además de nacer al mismo

tiempo que la errancia, tal y como hoy la entendemos, propone una visión más radical del territorio y de la temporalidad: el psicoanálisis, el saber que se ha venido ocupando de la subjetividad y la intimidad, ha establecido una topología del sujeto que rescata el valor de lo inconsciente y la dinámica del deseo como fundamentos de un nuevo tipo de conocimiento.

Los resultados se relacionan con la capacidad de analizar las figuras de la errancia contemporánea: (a) qué sentido tiene la saga de la exclusión (figura del «judío errante»), (b) la escucha de los márgenes de la ciudad y de los grupos humanos que en ella vagan, así como (c) cuál es el mapa de los procesos de errancia por exclusión, destierro y contención en las propias fronteras.

Para ello, hemos prestado atención a los lugares que ocupa este nomadismo generalizado, que conforma un mapa cambiante. Para ello, hemos distinguido entre los *lugares* y las *figuras*. *Lugares* son los itinerarios entre puntos nuevos que se trazan a través de las migraciones, exilios, cambios en la condición urbana, relaciones interterritoriales, intercontinentales, y en la cara oculta de la llamada globalización. *Figuras*, por su parte, son los tipos de discurso que van surgiendo a partir de la modernidad. Entendiendo que no se trata sólo de la división de los territorios, sino del sentido que estos tienen para el sujeto, incluyendo su «territorio interior».

La ciudad habla a la escucha psicoanalítica: la ciudad se revela como un sujeto que muestra su cualidad de errancia, especialmente en el lenguaje de los márgenes y las exclusiones. Por ello, entre los resultados de esta investigación se presentan tres procesos de observación participante que han dado como resultado la formación de una nueva cartografía.

Palabras clave: errancia, exilio, subjetividad, ciudad, psicoanálisis.

Abstract

Cartographies of errance: an itinerary on the territories of desire

The theme of errance designates a set of contemporary phenomena that have to do with time, space and subject. That is why this research seeks to establish what are the main modes of this quality of widespread mutability which we propose to call errance. Faced with the seemingly static and lasting condition of our communities and subjects, the present is constituted by the accumulation of various times, itineraries, and subjective conditions as never before. Displacements and uprootings are most common in these times when large migration has expanded from past conditions. What we are interested in showing is that not only the objective condition, but the construction of subjectivity is significantly affected by this great structural change that we call errance.

The objectives of the research are: (1) to establish the main figures and places that make up the errance from modernity to the present moment. (2) Establish a mapping of the errance, the structure of the discursive figures that form it: transhumance, new world, new ways of inhabiting the city and the formation of a new subjectivity. To do this we help ourselves with contributions of philosophy and mainly psychoanalysis.

The central point of our methodology is the articulation of these knowledges that meditate on contemporary mutations with a knowledge that - in addition to being born as the errance as we understand it today - proposes a more radical vision of territory and

temporality: psychoanalysis is the knowledge that has been dealing with subjectivity and intimacy, has established a topology of the subject that rescues the value of the unconscious and the dynamics of desire as the foundations of new knowledge. The results have to do with the ability to analyse the figures of contemporary errance: (a) what is the meaning of the saga of exclusion (figure of the «wandering Jew»), (b) listening to the margins of the city and the human groups that roam it, (c) what is the map of the processes of errance by exclusion, banishment and containment at the borders themselves.

We have therefore established the mapping of the errance understood in a twofold sense: what are the places that are occupied in the generalized move, which would form a changing map. We have distinguished here between the places and the figures.

Places are the itineraries between new points that are traced through migrations, exiles, changes in urban status, interterritorial relations, intercontinental, and in the hidden face of so-called globalization.

Figures are the types of discourses that emerge from modernity. Understanding that it is not only a question of division of the territories but of the meaning that they have for the subject, including their «inner territory».

The city speaks to psychoanalytic listening: the city is revealed as a subject that shows its quality of errance especially in the language of margins and exclusions. Therefore, the results include three participating observation processes that have resulted in the formation of a new mapping.

Key Words: errance, exile, subjectivity, city, psychoanalysis.

Introducción: dos momentos de una problemática

Para abordar con claridad el territorio que he trazado bajo el nombre de «errancia», he decidido dividir esta introducción en dos partes: por un lado, las motivaciones y origen de este trabajo de investigación; por otro, una descripción de la estructura y secuencia de los capítulos que lo componen.

1. Entre dos mundos

Todas las tesis doctorales tienen un punto de partida, un origen. De este modo, comienzo contando cómo la errancia se me presentó como objeto de estudio, pues desde mi punto de vista hay ciertos temas de investigación que ya nos habitaban antes de que fuéramos conscientes de ello.

La errancia se introdujo en mi vida por herencia transgeneracional, a raíz de la trayectoria vital de mis abuelas y abuelos, en cuyo recorrido se imprimió la marca de una migración involuntaria. Este desplazamiento hizo que ellos tuviesen que abandonar su *Mittleleuropa*, en un momento en que la vida en esta región se estaba volviendo demasiado peligrosa. Esta historia familiar fragmentada aconteció en una geografía tan lejana como ajena a los trópicos brasileños, una geografía cuyos mapas, previos a la era *Google Maps*, que consultaba siendo todavía niña, nunca lograban plasmar; unas cartografías que no lograban revelar si sus lugares de nacimiento coincidían con aquellos países que ellos describían. Asediada por multitud de relatos acerca de los pasaportes extraviados en su huida o los cambios de fronteras que habían sufrido sus países en el período de

entreguerras, yo trataba de imaginar cómo sería la vida en Polonia, Bielorrusia, Austria, Rumania y Lituania, a pesar de que lo que realmente parecía importante era la vida en el pueblo.

Mirando retrospectivamente, lo que yo pretendía era dibujar una cartografía inaprensible de mi origen, ya que no me bastaba con saberme brasileña. Esos países-paisajes se dejaban intuir a través de indicios cotidianos como, por ejemplo, la manera campesina de ser y vestir de mis abuelas, sus hábitos gastronómicos o sus acentos, que imposibilitaban que ellas pudiesen pronunciar ciertas palabras correctamente en portugués, así como el uso del *yiddish* como estrategia para hablar de asuntos de los que los niños no debían enterarse. Se hacía evidente que ellos no eran de allí, pero las referencias a cómo había transcurrido su vida antes del exilio eran escasas, y lo que prevalecía era un pesado silencio sobre el destino de los familiares que no habían logrado escapar a tiempo, antes de que el nazismo se apoderara de Europa. La imposibilidad de nombrar la pérdida de sus seres queridos generaba una rara sensación anacrónica, un desajuste espaciotemporal que generaba la ilusión de que la familia había empezado con ellos en Brasil. Pero ¿dónde estaban esos otros?

¿Cómo eran sus nombres, sus rostros, sus gustos? ¿Qué rasgos habríamos heredado de ellos?

¿Cómo realizar esa labor de memoria, cómo cultivar ese rasgo tan característico que es, prácticamente, una seña de identidad cuando uno procede de un contexto judío? La literatura psicoanalítica, enfocada al estudio de los efectos de la transmisión psíquica del trauma, coincide en afirmar que los acontecimientos no revelados, vinculados a duelos no tramitados, permanecen silenciosamente vivos y activos en el inconsciente de las siguientes generaciones. Abraham y Torok señalan que:

Todas las palabras que no hayan podido ser habladas, todas las escenas que no hayan podido ser rememoradas, todas las lágrimas que no hayan podido ser vertidas, serán tragadas al mismo tiempo que el traumatismo, causa de la pérdida. Tragados, puestos en conserva. El duelo indecible instala en el interior del sujeto un panteón secreto. En la cripta reposa, vivo, reconstituido a partir de recuerdos de palabras, imágenes y afectos, el correlato objetual de la pérdida como persona completa, con su propia tópica, así como los momentos traumáticos —efectivos o supuestos— que habían vuelto impracticable la introyección. Se ha creado así todo un mundo fantasmático inconsciente que

lleva una vida separada y oculta. Ocurre, sin embargo, que, en los momentos de realización libidinal, «a medianoche», el fantasma de la cripta venga a visitar al guardián del cementerio; haciéndole señas extrañas e incomprensibles, obligándolo a cumplir actos insólitos, infligiéndole sensaciones inesperadas. (2005, p. 238)

La imposibilidad de que el duelo se convierta en lenguaje y, de esa manera, encuentre un destinatario, deriva de un mecanismo psíquico llamado clivaje del yo, cuya función es mantener el contenido fuente de angustia apartado de lo restante del yo, en la cripta, bloqueando su acceso. La cripta es la tumba del muerto que subsiste en el interior de la persona superviviente, que se ha visto impedida de hacer el duelo, de tomarse el tiempo para llorar la ausencia de sus seres amados para luego poder desprenderse de ellos, dejarlos ir y quedar con su recuerdo. Puede que incluso, en algunos casos, el acontecimiento traumático en sí esté presente en el discurso del que habla, pero se trata de un habla instrumental, descriptiva, en la que el sujeto no puede mirarse a sí mismo en la escena sin que suceda una ruptura.

Son varios los autores que afirman que son necesarias tres generaciones para que una comunidad pueda hacerse cargo de los hechos traumáticos no revelados:

En la primera generación, el acontecimiento traumático es *indecible* (está presente psíquicamente en aquellos que lo han vivido, pero no pueden mencionarlo, por su carácter frecuentemente vergonzante). En la generación siguiente los hijos criados por padres criptóforos son poseedores de un fantasma y los acontecimientos no pueden ser objeto de ninguna representación verbal, por lo tanto, son *innombrables*. Sus contenidos son desconocidos, pero su existencia es presentida. En la tercera generación los acontecimientos de los abuelos ya no son innombrables, han devenido impensables. Se ignora la existencia del secreto. Aquí se produce un fantasma de segunda generación. (Casanova *et al.*, 2002, pp. 3-4)

Se desencadena un fenómeno «indecible» o innombrable, pues lo que se transmite entre generaciones es el afecto no ligado, pura carga pulsional, desprendido de los elementos de la escena que lo han generado. Sucede con cierta frecuencia que la segunda generación desarrolla síntomas relacionados con las situaciones que sus padres han vivido y que no pudieron ser nombradas.

Si sobre la tercera generación recae lo impensable, traducido a través de síntomas corporales o angustias sin nombre que en apariencia parecen irrelevantes para la vida psíquica, como señala Claude Nachin (1997, p. 73), también es cierto que la tercera generación es la más alejada de los acontecimientos, y es posible que esa condición otorgue al sujeto una mayor apertura para hacer preguntas o, dicho en términos psicoanalíticos, que el impulso epistemofílico pueda entrar en acción. Apelo a las teorías sobre los efectos de la transmisión psíquica del trauma con el fin de señalar que esta tesis nace de un anhelo concreto: trabajar a partir de y con los sedimentos inconscientes que han quedado de la experiencia del desplazamiento de aquellos que me han precedido. Desplazamiento mítico, fundacional y estructurante, como el que visitaremos más detalladamente en el apartado del judío errante, que ha dejado silencios y ausencias, pero también huellas para ser seguidas.

Una de las únicas y nítidas referencias acerca de una pérdida, proferida por mi abuela materna —una campesina nacida en Austria pero que, hasta sus dieciséis años, había vivido en Moldavia—, puede ser entendida como una sentencia, pero también como una solicitud: «tienen que estudiar y considerarse privilegiados por tener libros», rememorando a continuación aquel día en que la policía la sacó de la escuela, apelando a su origen, y nunca más pudo volver a estudiar. Debo también contar que, muchos años después, cuando fuimos a visitar aquella tierra natal a la que ella misma no quería volver, su única petición fue que le trajéramos libros porque tenía ganas de leer en su idioma. De la boca de mi abuela he escuchado más relatos de alteridad que de exclusión: «mi mejor amigo siempre fue el hijo del padre ortodoxo del pueblo», «yo, en el fondo y en realidad, soy una gitana». Esos recuerdos ya van anunciando algunos de los temas que serán trabajados en la tesis: la errancia, los tránsitos geográficos, el viaje, las ciudades, el exilio, a lengua materna, el valor de la escritura o, más precisamente, del Libro, en el sentido como lo toma Jabès (1990, p. 559) para referirse a los textos sagrados.

Como ya mencioné anteriormente, toda mi infancia y adolescencia estuvieron pobladas por referencias a una geografía, unas fiestas y costumbres que distaban mucho de todo lo que se podría definir como «brasileño». No quiero decir con esto que lo brasileño no estuviera presente en la cotidianidad familiar, pues claramente lo estaba, sino que la referencia a ese *otro lugar* era también parte de ella, traducéndose, por ejemplo, en el hecho de que estuviéramos obligados a aprender otros idiomas, pues hablar otras lenguas era también una forma de conocer otros mundos. Supongo que tanta insistencia en este

asunto también se vinculaba a esta experiencia migrante, pues cuando uno debe desplazarse y cruzar fronteras, hablar idiomas es una moneda de cambio.

Esa *otredad* también se manifestaba en una fuerte vocación viajera que impulsaba a la familia a visitar otros países y culturas lejanos, que hoy comprendo como la manera que mi madre encontró para acercarse –y, a la vez, acercarnos– al territorio del extranjero, cosa que nunca dejaré de agradecerle. Fue precisamente en uno de esos viajes cuando tuve, por primera vez, una percepción que jamás me ha abandonado: yo nunca me he sentido totalmente brasileña. Siempre me ha acompañado un vínculo inestable con mi lugar de nacimiento, como si hubiera una suerte de desfase entre el sentido de pertenencia y la geografía. Por otra parte, todas las veces que visité Europa me he sentido muy cercana a mí misma; es más, es como si encontrara en ese continente algo que me siempre me resultó muy familiar. Barbara Cassin (2014) refiere algo similar al hablar de su relación con la isla de Córcega:

Diríase que vuelvo a mi hogar, pero no es mi hogar. Tal vez porque carezco de hogar. O, para ser más exactos, porque es cuando no estoy en mi hogar cuando tengo la sensación de estar en mi hogar, en alguna parte como en mi hogar. ¿Cuándo, por fin, uno está en su hogar? (p. 10)

Estamos frente a una inversión interesante que coloca lo familiar y hogareño como fuente de extrañeza, y lo extranjero como posibilidad de establecer una nueva geografía afectiva, situándonos frente al concepto del *Unheimlich* freudiano. En todo caso, a partir de este punto es posible afirmar que lo familiar y lo extraño no caminan por separado. Dicho de otra manera, puede suceder que el vínculo que se tiene con el lugar de nacimiento sea de tal manera vacilante que uno se sienta un poco extranjero ahí y que, a la vez, al estar viviendo en otro país, habitando otros paisajes, hablando otro idioma, estando en contacto con la parte más frágil de sí, la sensación de estar más cerca de sí mismo aflore con más intensidad.

Fue así como, después de muchos años dedicándome al oficio de psicoanalista en la consulta privada y, a nivel institucional, en la Unidad de Tratamiento de Pacientes con Trastornos de Alimentación de la Universidad Federal de São

Paulo, trabajando desde la intervención y la docencia con la psicopatología psicoanalítica, me di cuenta de que deseaba ampliar mis estudios teóricos y mi escucha clínica hacia personas cuyas trayectorias vitales se encontraban marcadas por la experiencia del

desplazamiento y del tránsito geográfico. Por una parte, me refiero a personas o colectivos que se ven obligados a dejar su sitio de origen a raíz por motivos políticos y/o económicos, es decir, migrantes, inmigrantes internos y refugiados; por otro lado, también me interesaban los desplazamientos que sucedían por elección subjetiva, o por lo que se podría llamar «imposiciones de carácter interior». Pese a las innumerables diferencias que podemos encontrar entre los distintos casos, lo que hay en común entre los diferentes grupos de desplazados es que han tenido que enfrentarse, en proporciones distintas, a la experiencia del desarraigo, al trabajo del duelo por lo que han tenido que dejar atrás, al encuentro con el «otro» en el país de acogida y, finalmente, han tenido que resignificar lo que se suele nombrar como «sentido de pertenencia».

Comprendiendo que había llegado el momento de confrontar por mí misma la extranjería, a partir de una experiencia encarnada, en el año 2011 tomé la decisión de trasladarme a España, tierra con la que ya tenía establecida una transferencia amorosa a través de la poética del flamenco y del idioma. Una tierra que, por lo tanto, no se perfilaba totalmente ajena, por lo que llegué a Madrid para cursar el Máster en Psicoanálisis y Teoría de la Cultura. Me parece que esta cartografía de la errancia empezó a dibujarse en el momento en que una transferencia amorosa, idealizada, como todas las transferencias, funcionó como una pantalla blanca para mis proyecciones, como un espejo para mis cuestionamientos, porque cada vez que volvía, la ciudad me entregaba miradas sobre mí misma.

Madrid, puerto de llegada sin mar, ciudad de adopción que me ha enseñado que se puede llegar a querer a una ciudad ajena de forma profunda, que me ha permitido deambular y hacer derivas hasta no poder más, también me ha servido como apoyo para mis proyecciones sobre lo que es ser extranjero. No obstante, el hecho más importante de esta experiencia es que esta ciudad me ha enseñado, después de nueve años de «cantes de ida y vuelta», a apropiarme de mi ciudad natal, São Paulo, y modificar la sensación de extrañeza que yo experimentaba a través de mi propia cultura de origen. Ha posibilitado apropiarme de ella, de manera que ahora sé que soy de aquí y soy de allá. Nada mejor que estar fuera para sentirse dentro, estar en otro sitio para saber de dónde vienes.

A este propósito, recordaré la entrevista que Eduardo Arroyo concedió a Alberto Anaut, en la que, al hablar de sus cuadros, afirmó que «la mejor manera de avanzar es meterte donde no te llaman y, sobre todo, ponerte a hacer lo que no sabes» (2012). A esta

maniobra de «apartarse del cuadro» para volver a él más dispuesto, Arroyo también la llama «merodear». Distanciarse, autoexiliarse, también puede ser muy productivo. La parte interesante es descubrir que es posible, a lo largo de la vida, establecer nuevas geografías afectivas en las cuales se da la apertura hacia lo otro, hacia lo nuevo.

En este sentido, ¿qué papel desempeña ese «otro»? La transferencia con un lugar —en analogía con la relación que tenemos con el analista—, es importante porque proyectamos cosas en un lugar y lo transformamos en otro. De repente, Madrid no es apenas Madrid, Madrid es Europa, Madrid es Bielorrusia, es Ucrania. ¿Qué es lo que promueve eso? Se trata de la experiencia de extranjería. Lo que, al mismo tiempo, plantea otra pregunta: ¿cuál —y qué— es el lugar de origen? Como el género que nos atribuyen al nacer, y que luego podemos aceptar o negar, identificarnos con él o no. Por todo ello, lo que trato de esbozar aquí es una suerte de inventario de las huellas de lo extranjero en mi vida, un primer trazo que enlace los viajes, la experiencia de desplazamiento y la alteridad, a partir de mi experiencia de vida y labor psicoanalítica.

Por tanto, esta tesis es una manera de hablar de las huellas que la novela familiar ha dejado en mí, es también una forma de interpretarla, pero ya no como síntoma neurótico sino, como dice Lacan al respecto del *sinthome*, como un modo de saber hacer (*savoir y faire*) con lo incurable del síntoma, transformando su resto incurable en algo que pueda resultar productivo para el sujeto. Trataremos trayectos, puntos de partida sin llegada, desplazamientos subjetivos, geográficos; también tránsitos y fronteras entre disciplinas y distintos discursos. Si he decidido abrir esta introducción con una narrativa tan personal es por pensar que de ella se desprenden parte de las preguntas que intentaremos contestar más en adelante. Especialmente las siguientes: ¿cuál es la importancia del sitio de origen en cuanto lugar de filiación?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de sentido de pertenencia?

La tesis que ahora presento ha sido desarrollada entre dos países, dos idiomas y dos contextos socioculturales distintos, lo que ha generado un doble registro que se verá reflejado en diferentes planos de la tesis, desde la elección de metodología adoptada o la bibliografía hasta algunas de las experiencias de las que me he valido para pensar la errancia. Es cierto que un viaje es siempre un paréntesis en la vida, lo que permite que uno pruebe todo con más intensidad, transitando lo efímero para reconocer lo duradero.

2. Estructura y secuencia de los capítulos

El concepto de «errancia» designa a un conjunto de fenómenos contemporáneos que tienen que ver con el tiempo, el espacio y el sujeto. La transformación de las culturas llamadas posmodernas indica que la estabilidad atribuida a los tiempos pasados, además de ser una construcción ideológica interesada —«cualquier tiempo pasado fue mejor», dice el refrán—, está totalmente obsoleta en el presente. Por ello, esta investigación trata de establecer cuáles son los modos principales de esa cualidad de mutabilidad generalizada a la que proponemos llamar errancia.

Frente a la condición aparentemente estática y duradera de nuestras comunidades y sujetos, el presente está constituido por la acumulación de diversos tiempos, itinerarios y condiciones subjetivas como nunca anteriormente. Los desplazamientos entre puntos de residencia, territorios nacionales, áreas más amplias, son lo más frecuente en estos tiempos en los que el gran desplazamiento se ha ampliado respecto a las condiciones del pasado. Lo que interesa mostrar es que, no sólo las condiciones objetivas, sino la construcción de la subjetividad se ven notablemente afectadas por este gran cambio estructural al que llamamos errancia.

De la mano de las ciencias humanas, especialmente la historia, la filosofía y la antropología, nuestra reflexión se dirige a establecer cuáles son los antecedentes modernos, y cuáles son los modos contemporáneos que configuran la subjetividad actual. El punto central de nuestra metodología es la articulación de los saberes que meditan sobre las mutaciones contemporáneas con un saber que, además de nacer al tiempo que la errancia, tal y como hoy la entendemos, propone una visión más radical del territorio y de la temporalidad: el psicoanálisis, un conocimiento que se ha venido ocupando de la subjetividad y la intimidad, estableciendo una topología del sujeto que rescata el valor de lo inconsciente y la dinámica del deseo como fundamentos del nuevo saber.

Efectivamente, en un contexto de límites desdibujados y de itinerarios que continuamente se renuevan, recurrir al sujeto de deseo es como acotar cuál es la brújula que permite orientarse en este proceso de intensa mutación. Conviene recordar que el término deseo, en latín *desiderium*, tiene que ver con la capacidad de orientarse que se daba antes de los tiempos de la brújula: *de- siderium* es, literalmente, desorientación —*sidera* nombra la orientación por los astros— y búsqueda de un punto de referencia que detenga el propio buscar. Ese es el destino del deseo. Por eso nuestra visión de la errancia no equivale a

una descripción de movimientos sin cabeza, sino al intenso buscar que se produce en tiempos de desorientación o de pérdida de puntos fijos. Errancia significa invención de referentes para trazar los caminos nuevos que se necesitan.

Así, localizamos cuatro grandes áreas:

1. *La cartografía*, entendida como una reflexión sobre las nuevas coordenadas de la errancia.
2. Los antecedentes y fundamentos de la errancia en la modernidad.
3. La filosofía y el psicoanálisis
4. Las principales figuras de la errancia contemporánea.

1. La cartografía

El capítulo 1 trata de justificar la elección de la cartografía como método de investigación, puesto que esta se relaciona directamente con la práctica de un tipo de escucha psicoanalítica *desterritorializada*, que sale del contexto de la consulta y se extiende a la ciudad y los que habitan el territorio. Hemos buscado una metodología suficiente abierta que privilegiara el proceso de la investigación en detrimento del resultado final.

En lugar de reglas previamente establecidas, el método cartográfico propone la idea de ubicar pistas que actúen como guías o referencias, conformando una especie de itinerario susceptible a cambios, dependiendo de lo que se encuentre por el camino.

Hay una cercanía entre la posición del psicoanalista y la posición del cartógrafo, así como los instrumentos de navegación que cada uno lleva consigo: un mapa, un guion con algunas preguntas y la atención flotante. El psicoanalista, como el cartógrafo trabajan con los fragmentos y se encuentran siempre atentos a la detección de los signos y fuerzas que están en circulación adentro y afuera del sujeto.

Distinguimos aquí entre los lugares y las figuras: los *lugares* serían los itinerarios entre puntos nuevos, trazados a través de los viajes, los exilios y la errancia urbana; las *figuras* son los tipos de discursos que van surgiendo a partir de la modernidad. Entendiendo que no se trata sólo de la división de los territorios, sino del sentido que estos tienen para el sujeto, incluyendo su «territorio interior».

2. Los antecedentes de la errancia contemporánea y la transformación de la modernidad

Elegimos cuatro ejes de análisis: 2.1. La herencia de la trashumancia; 2.2. El descubrimiento del otro; 2.3. La errancia en relación con la experiencia urbana moderna y 2.4. La errancia interior: el psiquismo.

2.1. La herencia de la trashumancia

La modernidad se va forjando en un proceso complejo y, en cierta forma, contradictorio: no hay que olvidar que la modernidad tiene una dimensión ideológica, vinculada a las representaciones, y tiene otra dimensión que es material, vinculada a las instituciones.

Los procesos llamados «de trashumancia» permiten observar cómo se produce un primer modo de ruptura con lo natural. No se trata sólo de apuntar a los elementos fundamentales de un modo ancestral de celebrar y efectuar la primera errancia, desde el punto de vista de los procesos económicos y políticos que lo soportan, sino de algo más radical: la forma más temprana de la errancia experimentada y reconocida se abre a una forma de encuentro con lo moderno que supone la primera ruptura de las formas de vagar, de desplazarse.

Una práctica rural desemboca en una revolución urbana y temporal. Aunque sus muestras todavía siguen vivas en algunas ciudades del mundo –comenzando por Madrid–, el quiebre de lo natural continúa siendo su principal aportación. Por eso, la errancia contemporánea tiene tiempos y espacios que resultan de aquella fragmentación originaria.

2.2. El descubrimiento del otro

El segundo ámbito en el que la experiencia moderna se redefine en profundidad es el del viaje mismo, atravesado por la *transterritorialidad*. El descubrimiento de un nuevo mundo supone una mutación fundamental.

Esta experiencia, que siempre supuso una radical transformación de nuestras culturas (y aún de la cultura misma), adquiere al abrirse la época moderna una novedad fundamental. Si el viaje antiguo –tomando la expresión de Foucault (1998) en *Las palabras y las cosas*– es decir, el del orden clásico, fue decisivo para la formación de las culturas nacionales,

ahora se trata del encuentro con una experiencia de la otredad que afecta a la misma noción de errancia.

El viaje de antaño permite que se cumpla el doble mandamiento principal de la cultura: salir del encierro de la comunidad (la prohibición de la endogamia, del incesto) y fusionarse con el otro, vecino o distante (mandamiento de la exogamia). Pero ahora el otro es radical: el descubrimiento del nuevo mundo implica una reflexión nueva sobre la propia condición. La extrañeza de América es la puerta a la errancia que los europeos practican como umbral de la modernidad (Montaigne).

2.3. La errancia en relación con la experiencia urbana

Esos continentes progresivamente abiertos y plurales dan lugar a un tipo de errancia que no tenía parangón anteriormente: las rutas en la ciudad, la complejidad de escenarios urbanos que redefinen los tiempos y los espacios conocidos son el principal motivo de cambio y apertura mental. El paso de una demografía más dispersa a otra mucho más densa (del predominio de los espacios rurales o semiurbanos al nacimiento de las principales áreas metropolitanas y sus satélites entrelazados) es condición del cambio general de vida.

La industrialización, que transforma las rutas de hombres y mujeres, permite que se abra paso a una nueva vida, basada en la oferta del mercado y en la metamorfosis de las vidas por obra del consumo. Los autores que nos han guiado muestran principalmente el nuevo tiempo en el que vagamos. Educados en una idea de la historia lineal y progresiva, vivimos cada vez más –y esto comienza en el XVIII– un tiempo breve, instantáneo o circular que marca la errancia moderna. Ya no hemos de ir en la dirección progresiva de la historia (esta ha venido dando muestras tremendas de regresión y catástrofe) sino que hemos de aprender a habitar en un tiempo regido por el instante. En un espacio que absorbe la temporalidad y la convierte en un mundo que se repite, que insiste.

2.4. La errancia interior: el psiquismo

La cuarta gran transformación del vagar moderno –la que más interesa a esta tesis– no tiene exterior, en apariencia. Del mismo modo que a Sigmund Freud se le impuso un territorio que no estaba aún explorado por los grandes conquistadores y descubridores (el territorio interior del psiquismo), a la humanidad moderna le ocurre que se enfrenta a

los caminos mentales con mayor agudeza y urgencia. La errancia de la psique implica mutaciones decisivas que recogen en sí mismas los tres momentos que acabamos de señalar: la conquista de lo natural trashumante, la sorpresa radical del nuevo mundo y el carácter errabundo de nuestra vida en las ciudades.

3. Entre la filosofía y el psicoanálisis

En este capítulo abordaremos las distintas nociones filosóficas de la errancia, como una posibilidad de conocer tanto lo nuevo, lo que surge, como las ruinas de lo que está deshaciéndose en mapas y en formas de vida, para en seguida acercarnos de la errancia contemporánea a partir de la mirada psicoanalítica, tratando de rastrear como la errancia se hace presente en el campo psicoanalítico, empezando por la biografía de su creador, marcada por exilios y viajes, para después explorar como la errancia aparece en el contexto de la psicopatología.

4. Figuras de la errancia contemporánea

El análisis se enfrenta y se desarrolla a través de tres figuras principales:

4.1. El judío errante

La figura del judío errante es entendida como una figura ejemplar para pensar las vicisitudes del exilio. Nuestra mirada se dirige a la posibilidad de apertura al otro que el exilio y el éxodo son capaces de producir. Para tanto, nos vamos a detener en tres puntos fundacionales de la errancia judía en los cuales se articulan memoria y palabra: el exilio de Abraham, el éxodo y la diáspora.

La intención es mirar la errancia como experiencia humana que ha atravesado de forma singular la existencia de algunos pueblos, como es el caso de los judíos, y que marca también ciertas formas de existencia muy propias del mundo actual, cuyas trayectorias se ven impactadas, ya sea por elección o por imposición de la experiencia de los tránsitos y de los desplazamientos.

Terminaremos con Vilém Flusser (2007), otro desterrado, preguntándose e interpelándonos con la pregunta: ¿para qué sirve la patria?

4.2. La ciudad

En ese apartado partimos de la idea barthesiana de que la ciudad tiene su propio discurso, así como los sueños. Nos referimos al hecho de que la ciudad habla a sus habitantes a través de los signos, de los afiches pegados en sus muros, que se leen, como dice Cortázar, como un poema infinito. Desde esa perspectiva, los caminos y los trayectos cotidianos van trazando una nueva escritura sobre la ciudad.

La idea de perderse por la ciudad empieza con el flâneur de Benjamin, el que va de incognito por la ciudad, acompañando todas las transformaciones por las que pasa la ciudad moderna. Pero luego aparecen las vanguardias de la primera mitad del siglo XX para introducirnos en la práctica de la errancia urbana, y para enseñarnos que las ciudades también tienen Inconsciente.

La experiencia de la práctica de la deriva en la ciudad, propuesta por los situacionistas y que tiene antecedentes en los movimientos surrealistas y dadaístas es retomada por el colectivo Stalker, del grupo de Francesco Careri (2007). Las referencias mencionadas han servido de punto de apoyo teórico para la práctica del colectivo *Escutando a Cidade*, que entiende que el acto de caminar se constituye también como estrategia política cuando estamos hablando de incursiones en los márgenes de la ciudad. En la segunda parte contamos en que consiste la labor de escuchar a la ciudad.

4.3. Los desplazados

Nuestra intención en ese apartado es poder nombrar la experiencia de destierro vivida no solo por los refugiados, como también por sujetos o colectivos que se ven privados de su territorio como consecuencia de políticas de exclusión. ¿Serán ellos los nuevos refugiados?

Optar por la denominación de desplazado en lugar de la de refugiado nos permite desprendernos un poco de la categoría jurídica para privilegiar la dimensión más subjetiva del fenómeno, además de poder incluir experiencias diversas de cambios y pérdidas de territorio.

Entretanto no dejaremos de hablar del refugiado, más específicamente del refugiado de guerra. La puerta de entrada que hemos elegido investigar es qué lugar ocupa la lengua materna en la experiencia del exilio. A través de las entrevistas de Hannah Arendt y

Aharon Appelfeld, pudimos acompañar que la lengua materna es un territorio imposible de abandonar. Esos dos personajes magníficos –una filósofa y un escritor, ambos de origen judío– cuentan como cada uno ha vivido la pérdida de sus respectivos lugares de origen desde la perspectiva de la lengua materna.

Capítulo 1. Cartografía de la errancia

¿Qué es un mapa, ciencia o arte? Mapa egipcio del más allá. Lo dejaban en el sarcófago, para orientarse en el reino de los muertos.

Hasta que los dibujamos, los lugares dan miedo. Cuando hemos dibujado un lugar y el camino que lleva hasta él, sólo entonces nos sentimos dueños del lugar.

(Mayorga, 2017, p. 13)

Se puede hacer mapas de cualquier cosa. De la alegría. Del dolor.

(Mayorga, 2017, p. 15)

Allí donde el mapa corta, el relato atraviesa.

(De Certeau, 2000, p. 140)

Errancia. Palabra polisémica, escurridiza, móvil, seductora por todo lo que es capaz de sugerir y, a la vez, causante de un desasosiego en quien la escucha, porque alude también a la experiencia de desarraigo, de sentir que se habita un no lugar. Pero, sobre todo, la errancia es portadora de cierta rebeldía, y no se deja aprehender fácilmente. Errar es perderse, es no fijarse, es moverse. En ese tránsito, es posible que uno termine encontrándose a sí mismo, o que encuentre un nuevo camino. Errar es buscar un lugar y no encontrarlo, es andar en círculos y no llegar a ninguna parte. Es una manera de viajar y de encontrarse con el desconocido. Errar es también equivocarse, cometer un error. Errante

es el refugiado que se juega la vida en un barco en el Mediterráneo, o el apátrida que no es reconocido en ninguna parte. El mar, el desierto o la ciudad son los sitios de la errancia. Errar es estar a la deriva, geográfica y/o psíquicamente.

Esta enumeración anticipa las distintas formas de errar que vamos a trabajar a lo largo de la tesis, pero también evidencia una necesidad que se presenta desde el primer momento en que la errancia se ha definido como objeto de estudio: encontrar un método de acercamiento suficientemente abierto que pudiese abarcar un fenómeno cuya esencia misma remite y apunta a la experiencia del trayecto y de la itinerancia.

Este capítulo se encuentra dividido en dos secciones: la primera traza un itinerario por las distintas formas de la errancia y su relación con el psicoanálisis (1.1.) para, a continuación, poner en diálogo la experiencia viajera (1.1.1.) con la experiencia de ruptura propia del exilio (1.1.2.). La segunda sección (1.2., 1.2.1. y 1.2.2.) está dedicada a presentar y justificar la elección de la cartografía como camino metodológico, que contempla elementos fundamentales del psicoanálisis, como la experiencia como punto de partida para el desarrollo de la teoría, la escucha flotante, la valorización de los procesos y el análisis de relatos de vida. En los dos apartados finales se presenta el pensamiento de Deleuze y Guattari sobre el concepto de rizoma y el mapa como estrategia conceptual para acompañar a los procesos que emergen a partir de la investigación de experiencias.

1.1. Itinerario de errancias

La errancia tiene muchas facetas y se muestra de diversas maneras. Puede manifestarse a partir de un desplazamiento geográfico que, de forma casi inevitable, provoca un desplazamiento subjetivo o un desarrollo intelectual, y puede ser, asimismo, la expresión de una enfermedad mental. Quizás la expresión de la errancia con la que estamos más familiarizados la experimentamos en la infancia, a través del ejercicio de la fantasía.

En el texto *El creador literario y el fantaseo* (1908), Freud cuenta que cuando los niños juegan, lo que están haciendo es crear una realidad paralela, configurada a su manera:

¿No deberíamos buscar ya en el niño las primeras huellas del que hacer poético? La ocupación preferida y más intensa del niño es el juego. Acaso tendríamos derecho a decir: todo niño que juega se comporta como un poeta, pues se crea un mundo propio o, mejor dicho, inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada. (1979, p. 127)

Freud prosigue diciendo que el adulto tampoco renuncia a fantasear. Es evidente que la forma más fácil de observar la presencia de la fantasía en la vida cotidiana es a partir de los sueños diurnos: se trata de una experiencia muy habitual encontrarse dedicado a una determinada actividad intelectual, en cuyo transcurso súbitamente se pierde la concentración, y nos extraviados en nuestros propios pensamientos, que en general nos conducen a contenidos que forman parte de nuestro universo deseante y que, muchas veces, nos distraen de la tarea realizada. Lo que sucede en esos estados de ensoñación, en ese soñar despierto, es que nos desplazamos a otros mundos que insisten en aparecer, pese a todo el esfuerzo que el yo hace para dejarlos apartados.

Hemos comenzado haciendo referencia al mundo interno para subrayar que ninguna de las formas de errancia está desvinculada del universo pulsional. Radjou Soundaramourty sostiene que «el estado de errancia manifiesta una dimensión pulsional y deseante de un sujeto, que le inscribe claramente en el campo del Otro» (2002, pp. 90-100). Aunque no exista una pulsión de la errancia, Freud afirma en 1915 que uno de los cuatro elementos de la pulsión, la presión (*Drang*) es constante, lo que quiere decir que la pulsión nunca cesa de buscar su meta (*Ziel*): esto quiere decir, la satisfacción. Tal orientación hacia la satisfacción demuestra que la pulsión está siempre en movimiento, en búsqueda de un objeto que la satisfaga. No se trata, como en la naturaleza, de un objeto fijo, único, preestablecido. El término que Freud utiliza para hablar del objeto es contingente. ¿De qué contingencia estamos hablando? De la contingencia del deseo. No nos sirve cualquier objeto, sino que tiene que ser uno que enlace con nuestra fantasía. Pero lo que más interesa en esa discusión es que el objeto, además de contingente, es cambiante. Es decir, el objeto de la satisfacción pulsional es errante. Sin agotar aquí todas las características del problema, esperamos que esta digresión inicial sirva para pensar que en todas las expresiones de la errancia que vamos a trabajar está presente la marca del deseo y la búsqueda del Otro.

Un elemento más que complementa nuestra comprensión es que el errar se caracteriza de manera indiscutible por su motricidad, por una puesta en movimiento. Dominique Berthet, en la presentación de la interesantísima colectánea *Figures de l'errance* (2007, pp. 9-10), presenta el doble origen del verbo errar:

1. La primera acepción procede del latín *errare*, que quiere decir tanto «ir de un lado a otro, al azar, a la aventura», como «extraviarse». Se relaciona con un

pensamiento que se mueve, así como con aventurarse en completa libertad. Pero también significa equivocarse, desviarse de la verdad, calificando a aquellos que eran acusados de incrédulos e infieles. Aquí errar conduce al error.

2. La segunda acepción deriva del francés antiguo que, por su parte, proviene del bajo latín *iterare*, que significa ir, viajar, caminar. El autor menciona que ese verbo se aplica al caballero errante, al judío errante, que parece estar condenado a viajar sin cesar para toda la eternidad. Aquí la idea de viajar, aunque sea al azar, está presente.

De lo anterior es posible concluir que el verbo errar está cargado de ambigüedades: lanzarse a la aventura puede llevar al extravío, a la equivocación o al pecado (*errare*), y viajar puede significar una condena (*iterare*). Buscando avanzar en la diferenciación entre lo que pueden ser las errancias puntuales, como suelen ser los viajes y las errancias de larga duración, como las migraciones voluntarias y los exilios, seguiremos nuestra ruta hablando de los viajes.

1.1.1. A dónde se viaja o por qué viajamos

¿Por qué los viajes pueden tener ese carácter de experiencia impactante? ¿Qué es lo que nos prometen, qué les pedimos? ¿Qué queremos abandonar? ¿Será que eso de viajar no es, en el fondo, quedarse a solas, en el silencio de la propia y ajena intimidad? Si nos acercamos a la literatura, el viaje es un elemento constante; llámese camino, senda, prueba, reto o desafío, el motivo literario del viaje es uno de los elementos más recurrentes en el vasto mundo de las letras.

Una vez asomados a la variedad de formas que adopta el viaje, ¿por dónde empezar? Podríamos empezar por el viaje circular de Ulises, por el tiempo paciente que tejió Penélope, por la fidelidad de su perro Argos, por la errancia de Edipo hacia su destino. ¿Por dónde seguir? Por Balzac o Baudelaire, por Canetti o Cervantes, Dickens o Joyce, Valéry o Proust, Borges o Cortázar, San Juan de la Cruz o Pessoa, Freud o cualquiera de los intelectuales exiliados a lo largo del siglo XX.

¿A qué hitos conduce este camino? Al lugar donde los caminantes pensaban caminando, como refleja Rousseau en sus *Enseñanzas del paseante solitario* (1782), o el propio Nietzsche, para quien los pensamientos nacidos al aire libre eran un «estar sentado el menor tiempo posible; no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y

pudiendo nosotros movernos con libertad, -a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos» (1971, p. 39). ¿Y a dónde más? A los viajeros por excelencia: Heródoto, Marco Polo, Alejandro, Melville, Alexandra David-Néel, Bernal-Díaz del Castillo, Julio Verne, Patrick Fermor Leigh, Nicolas Bouvier y, en el caso de España, Javier Reverte y Simon Wiesenthal.

También reflexionaremos sobre los viajes interiores de carácter místico o religioso, donde relucen con luz propia San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús:

Así como el caminante que, para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados, que camina no guiado por lo que sabía antes... Y claro está que este no podría venir a nuevas tierras, ni saber más de lo que antes sabía, si no fuera por caminos nuevos nunca sabidos, y dejados los que sabía. (De la Cruz, 2010, p. 473)

Otro tipo de viaje interior es el de los psicotrópicos en sus diferentes variantes, los cuales tienen el poder de afectar los sentidos e intensificar los afectos provocando *trips* sin que se tenga que salir de un lugar. Viajar así es una manera de decir que uno experimentó una realidad diferente de la que vive habitualmente. Sirvan de ejemplo Thomas de Quincey, Ernst Jünger y Jack Kerouac, cuyas creaciones literarias son fruto, en gran medida, de ese caminar por la cuerda floja de las profundidades del psiquismo.

Por último, los viajes inmóviles, cuyo mejor ejemplo es la obra de Xavier de Maistre, *Viaje alrededor de mi habitación* (2007), escrita a lo largo de seis semanas de confinamiento, en la cual el autor describe sus pensamientos, sensaciones, sus observaciones acerca de su habitación, como si estuviera de visita a un país extranjero.

Hecha esta primera delimitación de los viajes interiores, concentrémonos en nuestro objeto de estudio principal: los viajes exteriores. Todo viaje implica un desplazamiento físico, un cambio de lugar, de paisaje, de rutina. Al tomar la decisión de moverse, el sujeto rompe con algo, acepta, aunque sea de manera inconsciente, romper con la lógica de su seguridad y firma un pacto con lo desconocido, viéndose obligado a salir de su centro, de sus referencias culturales y de su identidad. En el momento en que toma la decisión de desplazarse, el viajero se ve sujeto a otras normas y leyes, y tiene que encontrar una manera de manejarlas. El viaje se inicia, por lo tanto, con una separación, con una ruptura de la cual nunca se conoce su dimensión.

Es cierto que existen tipos de viajes que intentan minimizar los riesgos, ofreciendo al viajero una especie de «seguro contra malestares y situaciones imprevisibles» que siempre se presentan, en mayor o menor grado. Creo importante diferenciar aquí la figura del turista de la del viajero, y para eso cito a Zygmunt Bauman, que aporta una definición muy precisa:

El turista se mueve con una finalidad (o eso cree). Sus movimientos son, ante todo, «a fin de», y sólo secundariamente (en el mejor de los casos) «debido a». La finalidad es una nueva experiencia; el turista es un buscador consciente y sistemático de experiencia, de una nueva y diferente experiencia, de la experiencia de la diferencia y la novedad, cuando los gozos de lo conocido se desgastan y dejan de atraer. Los turistas quieren sumergirse en un extraño y curioso elemento (una sensación placentera, una sensación cosquilleante y rejuvenecedora, como dejarse golpear por las olas del mar), con la condición, sin embargo, de que no se pegue a la piel y, en consecuencia, puedan desprenderse de él cuando lo deseen. Eligen los elementos en los cuales quieren zambullirse de acuerdo con su exotismo, pero también por su inocuidad; reconocemos los sitios favoritos de los turistas por su singularidad chillona y ostentosa (aunque cuidadosamente acicalada), pero también por la profusión de barandas de protección y rutas de escape bien señalizadas. En el mundo del turista, lo extraño está domado, domesticado, y ya no asusta; las conmociones se incluyen en el mismo paquete que la seguridad. (2003, p. 47)

El turista desea ser guiado, desea ser llevado a los puntos conocidos, o también se podría decir, a los puntos conscientes del lugar que visita. Trae ya un plan previo, una cartografía de los lugares importantes que deben ser visitados. Este mismo plan prevé también los momentos de ocio, los llamados «días libres», que suelen transformarse en la pesadilla del turista, que, llegado ese momento, se autopercibe sin rumbo. El día libre suele ser también el día de compras. Este es el momento en el que el turista «huérfano» normalmente vuelve a recurrir a la seguridad de las guías turísticas, que le indican otros puntos de obligada visita. Nada puede quedar sin ser visto, al fin y al cabo, hay que justificar la inversión financiera hecha («venimos de tan lejos», «nos ha costado tan caro»).

Podemos observar aquí la articulación entre viaje y consumo. Vale recordar que viajar ya no es el privilegio de pocos, no es una excentricidad. Se puede comprar un viaje en una tienda del centro comercial o desde la pantalla del ordenador. En una interesante

publicación sobre el tema del consumo, José Miguel Marinas (2001) ayuda a pensar que el viaje es uno más de los productos que se pueden adquirir, que tiene valor de mercancía, de fetiche («cuando yo viajo me vuelvo más culto», «mira que elegante soy, ya me fui a París») y, como cualquier producto, necesita ser consumido, devorado. Incluso los viajes más exquisitos, más exóticos, que tienen un tono de introspección y de disfrute, como una visita a los monasterios de Bután o un *tour* de bicicleta por la Toscana, tienen sus riesgos medidos, calculados, presentando asimismo un valor de fetiche.

Si cuando hablamos de viajar todo está ya tan cartografiado y coreografiado (como serie de movimientos ensayados), ¿qué hace que el acto de viajar convierta a alguien en un turista o en un viajero? Es decir, al final, ¿qué es un viajero? ¿Y qué es el viaje desde su punto de vista? La principal diferencia reside en la actitud, en la postura que tiene el viajero frente a su trayecto y el devenir posible. El viajero se encuentra más abierto a los impactos que el viaje le pueda aportar, tiene menos planes, se deja llevar más por lo desconocido, que se le irá presentando; tiene su tiempo propio, se deja impactar por el paisaje, por lo que ve, y así va construyendo su trayecto. Viajar de esta manera es una especie de *work-in-progress*. Se podría decir que el movimiento del viajero se acerca a la regla fundamental del psicoanálisis, es decir, la asociación libre. Se guía más por su curiosidad, por un «sin saber por qué», que por un plan previamente establecido. Se guía por los sabores, olores, ritmos inéditos, por sus impresiones, por un callejón que le parece interesante, por un rincón que le trae una sensación placentera o a lo mejor un recuerdo de un lugar añorado. Eso no quiere decir que no haya estudiado el territorio que va a explorar, que no tenga ganas de visitar tal monumento, tal pueblo o tal museo, pero la cuestión es cómo lo hace, es decir, si es capaz de dejarse impactar por lo que ve, de confrontar la versión que tenía antes de llegar a su destino con la realidad que se le presenta cuando efectivamente llega a él.

Todo viaje empieza antes del viaje propiamente dicho. Empieza con el deseo de conocer un sitio, o de revisitarlo. El que viaja siempre tiene una pregunta, tiene sus porqués y una idealización sobre lo que va a encontrar, sobre lo que le va a pasar. Tienes las características de cualquier encuentro. Pero es en esa confrontación entre lo imaginado y lo que se presenta como realidad que se pueden generar experiencias incómodas, posibles fuentes de angustia que colocan al viajero ante un conflicto: aceptar la nueva realidad y adaptarse a la misma, o resistir. Es cierto que este conflicto podría darse bajo cualquier circunstancia, no es necesario que uno esté físicamente desplazado para que haya una

discontinuidad, pero también no podemos negar la idea de que el desplazamiento territorial favorece el surgimiento de equívocos, de desacompasamientos. Esto es lo que hace del viaje algo tan interesante, porque el viaje deja rastros en cada uno de nosotros, el viaje nos hace y nos deshace, nos expone y nos enseña algo de nuestra propia intimidad.

En el preámbulo de su diario íntimo –así lo llamó– de la expedición etnográfica, Leiris escribe que esperaba que el viaje le aportara alguna autotransformación, que la experiencia hiciera de él otro hombre, «más abierto y curado de sus obsesiones», y que al final lo que ha logrado, en sus propias palabras, fue «transgredir la norma materna, reapropiarse de su origen, habitar su mestizaje, llenar su deseo de alteridad». (Leiris, 2007, pp. 45-46)

Desde esta perspectiva, el viaje no nos libera de nada, solo nos expone más a una angustia frente al extranjero, a la sensación de estar frente al desconocido y de ser un extraño en tierras ajenas, un intruso. Tanto más placentero se vuelve el viaje cuanto más se soporta la tensión generada entre el encuentro de lo íntimo con la alteridad.

1.1.2. Rupturas

Comencemos la reflexión sobre la ruptura con el poema de Brecht (2012), *Meditaciones sobre la duración del exilio*, escrito durante sus años de exilio:

No pongas ningún clavo en la pared y tira tu abrigo en el diván.

No hagas planes para más de cuatro días, mañana mismo estarás de regreso.

No riegues el pequeño árbol,

¿para qué sembrar otro árbol?

Antes de que alcances, la altura de un escalón harás tus maletas y te irás.

Baja la visera de la gorra cuando pase la gente,

¿Para qué estudiar una gramática extranjera? El mensaje que te pide que regreses
estará escrito en un idioma familiar.

Del mismo modo que la cal cae de las vigas (no te esfuerces por impedirlo),
caerá también la alambrada de la violencia erigida en la frontera
contra la justicia.

2

Mira ese clavo que pusiste en la pared.

¿Cuándo crees que volverás?

¿Tú quieres saber lo que crees tú en el fondo?

Día a día

trabajas por la liberación, escribes sentado en tu cuarto.

¿Quieres saber lo que piensas de tu trabajo?

Mira el pequeño castaño en el rincón del patio

al que un día llevaste una jarra de agua. (p. 116)

La errancia se extiende por un vasto campo de experiencias vitales que dejan rastros distintos desde el punto de vista subjetivo. Brecht define de manera muy precisa las formas de errancia producidas a partir de la imposición de lo traumático, donde lo que predomina es el elemento trágico, que puede ser traducido por una pérdida brutal de cualquier referencia que opere como eje organizador para el sujeto, arrojándolo a una experiencia de desamparo profundo, en el cual lo único que parece quedar es un tipo de dolor que no encuentra destinatario: las referencias familiares, las amistades o el país de origen son meros fragmentos y tampoco hay un otro a quien dirigirse en el país de acogida. Nos referimos a acontecimientos vinculados a la Gran Historia, que vienen marcando el devenir de la humanidad en el último siglo.

Ante tales acontecimientos de esa magnitud, el exilio se constituye como la experiencia más radical y negativa de la errancia, puesto que ahí el movimiento implica que todo el sistema de reconocimiento es puesto a prueba. El sujeto es arrojado a una condición de extranjería y de inestabilidad que hasta entonces desconocía. Errar aquí no es una experiencia buscada, lo que no significa que no haya sido considerada, sino que es algo impuesto por una situación tan sobrecogedora que no queda más alternativa que abandonar todo. Brecht narra de forma magistral el estado de impermanencia espaciotemporal al que está sometido el exiliado: no hace falta poner un clavo en la pared ni tampoco aprender la gramática extranjera, porque pronto es posible que se tenga que ir a otra parte. La vida de un refugiado es marcada por un compás fuera de tiempo en el cual el tiempo fuerte está marcado por las rupturas.

En su libro *De l'exil a la errance*, Segers (2009, p. 34) afirma que el exilio empieza mucho antes del exilio propiamente dicho, indicando que el proceso de ruptura tiene inicio todavía en el país de origen. El que se tiene que ir ya lleva un tiempo la tormenta que se avecina, como es el caso de Freud y tantos otros anónimos que ya estaban viviendo en sus propias carnes los efectos del totalitarismo. En general, una persona no toma la decisión de abandonar su vida de un día para otro por el mero hecho de que hacerlo resulta enormemente costoso. No se trata apenas de un hecho económico, aunque todos los huyen han tenido y siguen teniendo que pagar para hacerlo, lo que solo revela la perversión de la situación. La partida conlleva siempre una errancia interior que consiste en enfrentarse a todos sus fantasmas y resistencias a hacer un cambio vital de ese talante.

Conviene aclarar que la errancia empieza mucho antes del viaje propiamente dicho y prosigue cuando la persona llega al país de acogida, o, dicho de otra manera, todo desplazamiento geográfico viene siempre acompañado de una errancia interior. Desde el punto de vista psicoanalítico, nos preguntamos si la errancia forma parte de un primer tiempo del exilio, que con el paso del tiempo puede ser elaborado psíquicamente o si la errancia perdura en el tiempo, revelando la imposibilidad de tramitar el duelo por la pérdida, lo que termina por llevar al sujeto a un estado permanente de melancolía. En esa línea, Alexandre Lamounier describe muy bien el espacio en que habita el errante:

El errante está en búsqueda de un lugar aceptable, que se encuentra en un espacio muy particular, el espacio intermedio. El espacio intermedio corresponde en realidad a un tiempo intermedio, una temporalidad que podría describirse como flotante. Este tiempo flotante es el momento de mirar la historia, donde el errante cuestiona el pasado al mismo tiempo que reflexiona sobre su futuro cercano. El errante desaparece, se calla, se entrega a la experiencia del mundo, por eso no puede haber errancia inmóvil. (1997, p. 20)

En ese sentido, la errancia del exilio confronta al sujeto a una larga secuencia de cuestionamientos acerca de lo que representa el hogar, el arraigo y el desarraigo, la identidad y el tiempo. La posibilidad del regreso se impone como un límite y a la vez como una promesa lejana. La nueva tierra, que en un primer momento es impuesta, tiene que ser conquistada. Por el contrario, en la experiencia de los viajes comentados al comienzo, lo que encontramos es una errancia deseada, una especie de fuga temporal, en la que el alejamiento es voluntario, momentáneo y supone siempre un regreso. En cualquier caso, lo que se puede observar como rasgo común entre el viaje buscado y el viaje impuesto es

que la errancia induce al sujeto a un descentramiento de sí, que se da a partir de la dialéctica fecunda y compleja entre el Mismo y el Otro.

1.2. Cartografía como camino

La cartografía, como ciencia auxiliar de la geografía, se convierte progresivamente en un saber que acompaña a la mirada analítica: no estudia los mapas de los países sino las formaciones de lo inconsciente, los afectos, los modos de ver. La cartografía es una metodología utilizada en ciertos tipos de disciplinas dentro de las humanidades en las que el proceso es una parte fundamental de la investigación, como, por ejemplo, el psicoanálisis. De acuerdo con Passos, Kastrup y Tedesco, la investigación en humanidades «plantea la cuestión de cómo investigar procesos sin dejarlos escurrir entre los dedos, cómo estudiar procesos acompañando movimientos, más que aprendiendo estructuras y estados de la cuestión» (2009b p. 53).

A diferencia de metodologías más cartesianas, en las que tanto el investigador como el objeto de estudio ya tienen sus sitios definidos a priori y se prioriza la neutralidad del investigador, la cartografía propone una inversión del sentido tradicional del método: en lugar de establecer un camino previo para alcanzar objetivos previamente establecidos, se da preferencia a la suposición de que el propio trayecto de la investigación nos va ofreciendo el camino. Desde esa perspectiva, el camino adquiere más protagonismo que el punto de llegada. De entrada, como dice Flavia Liberman:

La propuesta de desarrollar una metodología cartográfica para aplicarla en investigaciones que se dedican al universo de la subjetividad se aleja del objetivo de definir un conjunto de normas abstractas a priori para que sean aplicadas, sino que se trata casi de lo contrario, porque la cartografía es un método *ad hoc*, que privilegia lo singular antes que lo general. (2007, p. 26)

Se trata, por consiguiente, de encontrar un método que tenga en consideración el aspecto procesual y subjetivo de la investigación y que además pueda ser hecho colectivo tanto el proceso como el resultado.

Sin embargo, no se trata de hacer concesiones al rigor, sino de resignificarlo, ya que «el rigor del camino se acerca a los movimientos de la vida, a la normatividad vital, por usar una expresión de Canguilhem.» (Passos, Kastrup y Tedesco, 2009b, p.11). Por lo tanto, es necesario que el investigador-cartógrafo se mantenga alerta a las señales y fuerzas que

circulan en su campo de observación: hablamos aquí de un tipo de atención específica que se acerca a lo en psicoanálisis nombramos *atención flotante* y al concepto de Bergson de reconocimiento atento (Kastrup, 2009b, p.32).

En su libro *Cartografía Sentimental*, Suely Rolnik (2007) afirma que «es muy sencillo lo que el cartógrafo debe llevar en su bolsillo: un criterio, un principio, una regla y un breve guion de preocupaciones –este, cada cartógrafo lo irá definiendo y redefiniendo para sí mismo–» (p. 66). Desde su punto de vista, lo que el cartógrafo debe priorizar es un tipo de sensibilidad, formada por un «compuesto híbrido» que contempla su ojo y simultáneamente, las vibraciones de su cuerpo, buscando inventar procedimientos adecuados al contexto en el que se encuentra. Algo que diferencia el método cartográfico de las metodologías más tradicionales es que el investigador no tiene que posicionarse en un afuera, es decir, que es deseable que él no se limite a un lugar de neutralidad, como sucede por ejemplo en una sesión de análisis. El trabajo del cartógrafo se aproxima de alguna manera al del trabajo del etnógrafo, que necesita mantener una postura abierta que le permita percibir, cómo lo que sucede en su entorno le afecta. Esa afectación es precisamente lo que va a posibilitar que el cartógrafo avance en su investigación.

La mirada del cartógrafo es una de las posibilidades de mirar el fenómeno, como cuando se analiza un sueño, habiendo muchas puertas por donde entrar. No se busca establecer un camino lineal para alcanzar un fin. No se puede prescindir de la experiencia, que es desde donde parte el psicoanálisis para poder teorizar, aunque en la tesis no se trabajará con casos clínicos, sino con una serie de elementos que diversifican y enriquecen el proceso de investigación, a saber:

1. Fragmentos de relatos u obras de escritores, pensadores y artistas que hayan vivido la experiencia de la errancia (exilio, viaje, tránsitos lingüísticos).
2. La experiencia de la práctica de la deriva en la ciudad, propuesta por los situacionistas y que tiene antecedentes surrealistas y dadaístas, retomada por el colectivo Stalker, de Francesco Careri, de la Universidad de Roma III. La deriva como una forma de hacer recorridos por la ciudad, tiene «lazos de parentesco» con la asociación libre y la atención flotante, y es capaz de propiciar una mirada abierta y extranjera hacia la ciudad.
3. Mi experiencia personal de estar entre dos países, dos ciudades y dos idiomas.

4. La experiencia de haber puesto en práctica una escucha psicoanalítica desterritorializada a través de las intervenciones realizadas por el colectivo *Escutando a Ciudad* en las ocupaciones del Movimiento de los Sintecho del Centro, es decir, una escucha de sujetos que por su condición de exclusión (social, económica, de género, de estatus migratorio) viven en espacios marginales o periféricos de la ciudad, y nos obligan a teorizar y a desarrollar nuevos dispositivos de escucha para acompañar la experiencia de vivir en los márgenes.
5. Relatos de historias de vida en los que se podrá ver reflejada la experiencia de cambio y/o pérdida del lugar de origen y su posterior apropiación del lugar de acogida. El psicoanálisis será la manera de escuchar e interpretar dichas experiencias de desplazamiento.
6. La cercanía que hay entre la posición del psicoanalista y la posición del cartógrafo, así como la similitud de los instrumentos de navegación que llevan consigo: la atención flotante del cartógrafo-psicoanalista se dirige a la detección de los signos y fuerzas que están en circulación, es decir, lo que interesa al investigador son los fragmentos, los flujos y los elementos sorpresa que emergen a lo largo del proceso de investigación.

Esta batería de conceptos y herramientas en la que hace pie esta investigación, filosófica y cartográfica, viene a apuntalar un modo de escritura que aborda la tesis doctoral como una construcción en sí misma de caminos, lo cual torna el texto en elemento de la misma naturaleza del fenómeno investigado. Dicho de otro modo, el objeto y el tema de investigación hacen necesario que el cartógrafo se deje guiar por un cierto movimiento de libre asociación que le permita, en cierta forma, perderse.

1.2.1. Rizoma y cartografía

La cartografía, como método de investigación-intervención, encuentra su fuente en la colaboración entre Deleuze y Guattari, en su libro-rizoma *Mil Mesetas*. Se trata de un libro complejo y, de cierta manera, revolucionario porque lo que hacen los autores es presentarnos una serie de conceptos muy provocadores –rizoma, agenciamiento, mapas, cartografía, líneas de fuga, multiplicidad– que tienen el poder de generar un desplazamiento en la forma de pensar. Comienzan criticando lo que llaman «libro-raíz», que se estructura como un calco de lo que quiere tratar, que imita al mundo en el mismo sentido del arte

que imita a la naturaleza, es decir, que no tiene nada de original porque lo único que pretende es representar la realidad de manera clara y formal. La propia naturaleza no actúa como el libro-raíz, porque «en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica. El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza» (2004, p.11). Según ellos, la lógica de ese tipo de libro es binaria, incurriendo incluso en un desfase o retraso en relación con la naturaleza. La misma lógica binaria aparece también como crítica a la lingüística, a la informática y al psicoanálisis, que según los autores interpreta el delirio de Schreber desde la perspectiva del árbol-mundo. Describen también el libro raicilla, en el que no nos vamos a detener porque lo que interesa es cómo contraponen el concepto del rizoma al de raíz para explicitar desde qué lugar opera *Mil Mesetas*:

En sí mismo el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos: cuando las ratas corren unas por encima de otras. En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba [...] No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para ‘reaparecer’ en el sujeto. (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 13-14)

Es una imagen muy sugerente. A diferencia del árbol o de una raíz, que tiene una estructura fija, el rizoma no tiene puntos fijos o posiciones, ni tampoco un centro; se puede extender en distintos sentidos, conformando un entramado de líneas que no son jerárquicas, sino puntos en un trayecto que se cruzan, permitiendo una multiplicidad de entradas. Al hilo de esa multiplicidad, contrapuesta a la simplicidad de lo unívoco y unitario, exponen que lo múltiple «*hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a $n-1$ » (Deleuze y Guattari, 2004, p. 12). Este trabajo de ramificación y diversificación implica que en lo relativo a la cartografía como método, el rizoma y su principio de multiplicidad indican un camino de investigación no estratificado, no totalizante y a-céntrico, en el cual tanto la experiencia, como un texto teórico o un relato tienen el mismo valor de discurso.

1.2.2. El mapa como proceso

En la filosofía de Deleuze, el mapa es menos un objeto y más una forma de referirse a los procesos, al propio movimiento caótico que se genera a partir del cruce de las líneas del rizoma. Dicen, en consecuencia, lo siguiente:

Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 18)

Ya el calco es una repetición, una imagen estática de algo que ha ocurrido. Los mapas cartográficos o ciertos tipos de pintura o de registro fotográfico que retratan la realidad son un calco, porque no hacen más que reproducir algo que ya es conocido. En ese sentido, la calcomanía actúa como modelo, mientras que el mapa actúa como proceso, un proceso que se expande, que puede romperse y volver a reanudarse.

Un ejemplo que ilustra de forma ejemplar el uso de mapa como un proceso en movimiento viene a través del educador social francés, Fernand Deligny, cuya trayectoria estuvo marcada por el trabajo con niños diagnosticados como desajustados, autistas y psicóticos en diferentes instituciones escolares, asilos psiquiátricos, además de haber pasado una temporada en *La Borde*, invitado por Jean Oury y Félix Guattari. La propia vida de Deligny fue una vida errante, llena de inquietudes y cuestionamientos acerca de lo que es el autismo, cómo abordarlo por vías que no se reduzcan al lenguaje, y qué representaba para él asumir un lugar de maestro o de terapeuta. Tenía preferencia por desarrollar actividades menos estructuradas y discursivas, como salidas con los pacientes por el territorio o el atelier de madera, dibujo y artesanía que había montado en *La Borde*. Deligny decide dejar *La Borde* porque le parecía excesivo el uso de prácticas terapéuticas discursivas en el tratamiento, que seguían presentes en los encuentros y discusiones sobre los niños. Parece ser que lo que verdaderamente le interesaba era el gesto, las pequeñas acciones en

movimiento, el silencio y «la persistencia de lo innato, el no-querer y la ausencia de “proyecto pensado” contra el utilitarismo y la “voluntad de querer”» (Alvarez de Toledo, 2015, p. 10). Allí conoce a Janmari, un niño de doce años diagnosticado con autismo profundo, cuya madre decide llevarlo a *La Borde* para evitar que lo ingresaran en un psiquiátrico. La imposibilidad total de acceso a la palabra le intriga, y decide recibir a Janmari, que, con el paso del tiempo, pasa a vivir con Deligny y su familia. Se cambia a Cévennes acompañado de Any, su pareja de la época, su hijo Vincent, Janmari y algunos de los trabajadores que compartían con él el trabajo del atelier, pensando en montar una red de acogida de niños autistas en el campo. La propuesta de la Red no contemplaba el trabajo con la palabra, sino que consistía en crear lo que Deligny denomina un lugar de existencia, un lugar para ser.

Los primeros pacientes vienen de lejos para pasar allí una temporada o el período de vacaciones y llegan derivados de analistas de renombre como Françoise Dolto, Maud Mannoni y Jacques Nassif. En la Red se construían relaciones, acercamientos a partir de lo que se presentaba, con independencia de los prontuarios y de los diagnósticos de los niños. La experiencia le había enseñado a Deligny que los autistas tienen desarrollado un sexto sentido (además de los otros cinco) que deriva de un tipo de relación específica con el lugar y los objetos, que el terapeuta decide llamar «ubicar» [*réperer*], de manera que gran parte de la experiencia de vivir la cotidianeidad sucedía en el espacio exterior, que estaba pensado a partir de puntos de referencia establecidos previamente a partir de los movimientos y reacciones de los niños y de lo que él denomina *presencias próximas*. No se trata de algo artificial, sino de garantizar que pequeños objetos, que quizá para nosotros ni se constituyan como objetos, como gajos de árboles o piedras, estén posicionados en el trayecto de manera que puedan garantizar posibles acercamientos de los niños, eventuales gestos espontáneos imprevisibles, orientados a mantener un pulso y un ritmo en sus trayectos. Deligny sugería que el objetivo de las presencias próximas era evitar que miraran a los niños directamente a los ojos, que no se les hablase mucho, sino que esperaran a que el niño se acercara a ellos. En sus cuadernos incide especialmente en ello:

En Cévennes, Deligny mira al niño autista actuando con abnegación, con una renuncia espontánea al interés, a la voluntad, al querer, y afirma que el ser sin el querer persiste a pesar de todo y de todas las razones que militan para que desaparezca. Sin embargo, «el ser sin querer» no implica que el ser sea inerte. La abnegación del autista no significa privarse de sus actos, al contrario, ese

desinterés concierne a lo que sería el «qué» de querer, al objetivo, al propósito. Es posible observar en los modos de ser de los niños una cierta apertura a lo imprevisto, a lo imprevisible, a gestos sin justificación a priori (Deleuze y Guattari, 2014, p. 50).

Con el paso del tiempo, Deligny inventó estrategias para retratar los trayectos que los niños realizaban por el territorio. La actividad consistía en dibujar en una hoja transparente que tenía por debajo un mapa físico del terreno, los pequeños gestos, actuaciones y desplazamientos de los niños, así como las actividades rutinarias ejecutadas por las *personas próximas*: hornear el pan, lavar los trastos, cocinar.

Los mapas eran dibujados por él y por las *personas próximas* como forma de poder mirar de forma gráfica las «líneas de errancia» que realizaban los niños, lo que contribuía para mejorar el posicionamiento de puntos de referencia y también para amenizar la angustia experimentada por los trabajadores frente al movimiento de los niños. Había épocas en que los mapas eran hiperrealistas y pictóricos, mientras que en otros momentos se volvían más abstractos. El grupo se reunía alrededor de los mapas para mirarlos y pensar en cómo actuaban los niños, qué tipos de acciones de las *personas próximas* podrían haber invitado o inhibido un gesto no premeditado por parte de los niños. Por otra parte, los mapas tenían la función de auxiliar a las *personas próximas*, ayudando así a manejar la angustia por encontrarse estar los niños prescindiendo de la mediación de lenguaje. Este medio auxiliar extralingüístico ensayado por Deligny es también pensado por Deleuze y Guattari desde las coordenadas del rizoma y la errancia:

Fernand Deligny transcribe las líneas y trayectos de niños autistas, hace *mapas*: distingue cuidadosamente las «líneas de errancia» y las «líneas habituales». Y eso no sólo es válido para los paseos, también hay mapas de percepciones, mapas de gestos (cocinar o recoger leña), con gestos habituales y gestos de errancia. Una línea de errancia coincide con una línea habitual, y ahí el niño hace algo que ya no pertenece exactamente a ninguna de las dos, encuentra algo que había perdido —¿qué ha pasado?— o bien salta, palmotea, hace un rápido y minúsculo movimiento, pero su propio gesto emite a su vez varias líneas. No hay que olvidar, como dice Deligny, que esas líneas no quieren decir nada. Es un asunto de cartografía. Nos componen, como componen nuestro mapa. Se transforman, e incluso pueden pasar la una a la otra. (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 206-207)

La forma de acercamiento al autismo practicada por Deligny tiene un carácter novedoso y de cierta manera se contrapone a lo que el psicoanálisis viene pensando y practicando desde hace tiempo. A pesar de haber leído muchos de los Seminarios de Lacan, Deligny entendía que el uso excesivo del lenguaje en las prácticas terapéuticas de alguna manera no respetaba la forma de existir de los niños. Es bastante obvio que Deligny es un *outsider*, un extranjero en la forma de mirar el autismo, y también en errante en su propia forma de vivir la vida. Sin embargo, lo que él propone como estrategia es muy interesante: en lugar del lenguaje, se da preferencia al territorio y al movimiento, aunque se trate de un movimiento errático, con muchas interrupciones y se parezca muy poco a lo que nosotros, los neuróticos, entendemos como movimiento. Podríamos decir que se trata de una «intervención poco intervencionista», que lo que pretende es que los niños puedan llegar a esbozar pequeños gestos, cambios sutiles de comportamiento, sin tener que cambiar su naturaleza, sin tener que adaptarse a otra lógica. En los mapas que dibujan Deligny y sus compañeros, el protagonista no es el sujeto sino el proceso. Las líneas de errancia (*lignes d'erre*) tienen como función identificar flujos, desvíos y puntos de parada para luego intervenir en el territorio, logrando que esos flujos ganen un poco más de amplitud. Es un trabajo de mucha delicadeza.

Vamos caminando hacia el final del capítulo, pero no podemos terminar sin antes presentar la crítica que Deleuze y Guattari dirigen a lo que denominan «concepción memorialista» del psicoanálisis. En *Crítica y Clínica*, más precisamente en el capítulo «Lo que dicen los niños», Deleuze señala que el problema del psicoanálisis reside en relacionar lo inconsciente con la memoria:

Este vincula profundamente lo inconsciente a la memoria: es una concepción memorial, conmemorativa o monumental, que se refiere a personas y objetos, pues los medios no son más que ámbitos capaces de conservarlos, de identificarlos, de autentificarlos. Desde este punto de vista, la superposición de las capas está necesariamente atravesada por una flecha que va de arriba abajo y se va hundiendo. Por el contrario, los mapas se superponen de tal modo que cada cual encuentra un retoque en el siguiente, en vez de un origen en los anteriores: de un mapa a otro, no se trata de la búsqueda de un origen, sino de una evaluación de los desplazamientos. Cada mapa es una redistribución de callejones sin salida y de brechas, de umbrales y de cercados, que va necesariamente de abajo arriba. No solo es una inversión de sentido, sino una

diferencia de naturaleza: el inconsciente ya no tiene que ver con personas y objetos, sino con trayectos y devenires; ya no es un inconsciente de conmemoración, sino de movilización, cuyos objetos, más que permanecer sepultados bajo tierra, emprenden el vuelo. (1996, p. 101)

Poder pensar lo inconsciente a partir de trayectos y devenires, dar énfasis a los desplazamientos en lugar de los puntos de parada y considerar la exterioridad de lo inconsciente es una perspectiva, ante todo, poética y novedosa. Además, tiene muchísima resonancia en un mundo en el cual las subjetividades están en tránsito: hay un espectro que va desde las identidades de género hasta la multiplicidad de tipos de desplazamiento geográfico que suceden en el mundo. Pero como pensamiento clínico, no es suficiente. Porque cada uno de esos desplazamientos está inevitablemente vinculado a historias de vida y a las vicisitudes de la presencia o ausencia del otro para la constitución de la subjetividad. El sujeto, tal y como lo conocemos desde la modernidad, hasta día de hoy no es capaz de auto engendrarse. Tal condición, de partida conlleva en que cada uno tenga que hacerse cargo de una herencia que le antecede, aunque sea para después cambiarla. La crítica de Deleuze y Guattari al psicoanálisis hace pensar de qué tipo de psicoanálisis hablaban ellos, porque es verdad que hay prácticas psicoanalíticas que tienden a ignorar o dar poco valor a lo que se pasa afuera del universo psíquico, como si sujeto y cultura fueran dimensiones separadas. Lo que no suena muy convincente en su argumento es que considerar la concepción memorialista de lo inconsciente como reduccionista y obsoleta supone tener que cambiarla por otra, que evidentemente sería la cartográfica. Mi impresión clínica es que el esquizoanálisis puede ser muy interesante para pensar prácticas institucionales o incluso prácticas en contextos como los que iremos tratar en el capítulo cuatro, pero que cuando estamos hablando de sufrimiento, de malestar, de angustia, es necesario otro tipo de acercamiento.

Para ir concluyendo, sin tener que renunciar a ninguna de las concepciones con las que hemos estado trabajando en este capítulo, terminaremos con esta reflexión de Deleuze sobre el trayecto:

El trayecto no solo se confunde con la subjetividad de quienes recorren el medio, sino con la subjetividad del medio en sí en tanto que este se refleja en quienes lo recorren. El mapa expresa la identidad del itinerario y de lo recorrido. Se confunde con su objeto cuando el propio objeto es movimiento. (1996, p. 98)

Esta es, en definitiva, la perspectiva que atraviesa a las tres figuras de esta cartografía: el judío errante, la ciudad y los desplazados.

Capítulo 2. Antecedentes de la errancia moderna

Cuando hablamos de *cartografía*, estamos expresando la cualidad fundamental de todas las formas de errar, de desplazarse, migrar, exiliarse o vagar por las ciudades. El término *cartografía* nombra el saber que establece los itinerarios transitables, en cualquiera de las escalas y dimensiones posibles, con el fin de poder volver sobre nuestros propios pasos perdidos. Juan Pimentel (CSIC) y Sandra Sáez-López (UAM) en su interesante exposición y publicación titulada *Cartografías de lo desconocido. Mapas en la Biblioteca Nacional de España* (2017)¹, sustentan esta idea en un enunciado sencillo pero inquietante: los mapas o las cartografías siempre se encuentran en proceso de hacerse. La historia de los mapas de los descubridores (ver 2.1. Antecedentes) se perfila como una carrera por mejorar, corregir, suplantar los dibujos de las costas, los portulanos y las cosmovisiones del mundo conocido, distando mucho de ser una ciencia tranquila, capaz de ofrecer resultados definitivos.

Esta mutabilidad de los instrumentos —las cartas de navegar, los mapas— se debe a que el proceso de descubrimiento que funda la propia modernidad es incesante, tiene diversos ritmos y no parece tener una dimensión única. En la cartografía caben ensayos, conjeturas, afirmaciones, pero también *pentimenti*, ficciones e incluso fabulaciones que se distancian de esa realidad a la que atribuimos un carácter duradero, estable y lineal.

¹ Exposición titulada *Cartografías de lo desconocido. Mapas en la BNE*, que tuvo lugar en la Sala Recoletos de la Biblioteca Nacional de España, del 3 de noviembre de 2017 al 28 de enero 2018.

El mapa y el territorio no coincidieron nunca y, sin embargo, la «captura» o control del territorio debe a la ficción del mapa gran parte de su existencia. Cuando abordamos el análisis de las dimensiones fundamentales del errar humano, tal y como estas son consideradas desde la perspectiva psicoanalítica, nos damos cuenta de que nuestra más íntima y verdadera realidad alberga una parte fundamental de ficción.

La errancia forma parte de la condición humana desde el momento en que el sujeto, incluso antes de su constitución como tal, es obligado o impulsado a dejar su tierra originaria —el ámbito específico del continente materno— para llegar a habitar, de modo definitivo, su propio continente. En ese territorio, que acoge o rechaza con afecto y violencia a la criatura recién nacida, se van a trazar las rutas que orientan las primeras delimitaciones del cuerpo propio, así como del espacio inmediato en el que comienza su crianza. No es hasta casi el primer año de vida cuando el niño es capaz de discernir sus propios límites, su imagen en el espejo, su diferencia respecto a un continente que todavía no ha podido distinguir plenamente: el cuerpo materno, con el que ha vivido en fusión, si se me permite, «territorial». Esa dualidad fusional originaria ha de desplazarse —según el psicoanálisis y la cultura en que vivimos— a merced de una función paterna, un tercero que trae dice Joel Dor (2006), los «mapas» del mundo exterior, su idioma, sus normas, su cultura. El infante, a medida que crece, va estableciendo un relato sobre su propio origen impregnado por las primeras impresiones que tiene de las figuras parentales, considerándolas como «única autoridad y la fuente de toda creencia» (1979, p. 217), como muestra Freud en *La novela familiar de los neuróticos* (1909), a veces construyendo un origen espectacular, brillante, alejado de la realidad, que se conserva en las ficciones, en las fantasías, en los sueños; es decir, en una cartografía que es tan biográfica e íntima como institucional o pública. Con el paso del tiempo, la mirada del niño va ganando perspectiva —tiene contacto con otros padres, puede que llegue un hermano(a) que le arrebatte el protagonismo—, entonces es cuando el relato empieza a ganar más complejidad, una vez aparecen los afectos hostiles y la ambivalencia en relación con uno de los progenitores y las sucesivas identificaciones con uno de ellos. Todo esto conforma lo que Freud llama «el mito familiar del neurótico», una especie mapa afectivo compuesto de fragmentos de vida reales reinterpretados por la fantasía.

En este segundo capítulo buscamos analizar las dimensiones de esta cartografía que nos constituye. La someteremos a un examen detallado en un momento histórico en el que la transición entre la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad ya ha

engendrado otro mundo diferente. Un mundo global o posglobal, como en este momento distintas voces sugieren. De esta forma, el segundo capítulo aborda cómo se constituyen los antecedentes principales de la errancia moderna, en el que trazaremos una genealogía de la idea de errancia en la modernidad

La modernidad se forja a través de un proceso complejo y, en cierta forma, contradictorio: no hay que olvidar que la modernidad tiene una profunda dimensión ideológica, apuntalada por relatos, símbolos e imaginarios, y tiene otra dimensión que es estrictamente material, cristalizada en sus instituciones.

Auguste Comte, en su *Curso de filosofía positiva* (1875), plantea el modelo principal de la evolución: la marcha hacia la positividad. Los estadios del «*esprit*», religioso/metafísico/positivo, se dan en territorios distintos, estructurados de forma diversa. Las categorías de territorio y de instituciones que lo estructuran son decisivas para poder pensar nuestro mundo en sus inicios. Cabe recordar que fue en el siglo XIX cuando se perfila la tarea de pensar qué abarca nuestro pensamiento, hacia dónde se dirige nuestra mirada, con quién compartimos nuestra vida.

Como ya es sabido, a los tres estadios de la cultura o del espíritu, le corresponden tres concepciones del espacio y del tiempo humanos: al *religioso*, la cultura feudal; al *metafísico*, los Estados nacionales; por último, al *positivo*, la humanidad. Estos tres enunciados, profundos en su aparente sencillez, marcan las coordenadas del pensamiento sobre la errancia en la modernidad. Es a partir de esta idea de «humanidad», y es en el marco del saber científico positivo, cuando el pensamiento sobre el moverse, el exiliarse, el nomadismo actual adquiere sentido. Conocer sus reglas, al tiempo que atendemos a los distintos movimientos que, especialmente en los siglos XIX y XX, nos han mostrado su revés, su cara oculta, será nuestro objetivo principal. Por ello, comenzamos estableciendo estos cuatro antecedentes. Tras haber esbozado en la introducción la intención de este proceso de investigación sobre la errancia y su cartografía –localizar los puntos que trenzan lo biográfico y lo científico– conviene ahora reflexionar sobre los antecedentes que dan forma al entramado

de temas y procesos a los que las tres figuras analizadas en el capítulo 3 (la ciudad, el judío errante y los desplazados) van a enfrentarse. Se trata de procesos y de escenas que inauguran el paso del Antiguo Régimen a la modernidad y que suponen, cada uno de ellos, una operación ontológica y epistémica que inaugura un cambio decisivo. Se trata de

procesos que ocurren en la realidad y la transforman. Se trata, principalmente, de nuevos espacios de experiencia en el vagar humano.

Los procesos llamados «de trashumancia» nos permiten observar cómo se produce un primer modo de ruptura con lo natural. No se trata sólo de apuntar hacia los elementos fundamentales de un modo ancestral de celebrar y efectuar la primera errancia, desde el punto de vista de los procesos económicos y políticos que lo soportan, sino de algo más radical: la forma más temprana de la errancia experimentada y reconocida se abre a una forma de encuentro con lo moderno que supone la primera ruptura de las formas de vagar, de desplazarse. Esta práctica rural desemboca en una revolución urbana, así como en una transformación de la experiencia de la temporalidad. Aunque sus muestras todavía siguen vivas en algunas ciudades del mundo, comenzando por Madrid, el quiebre de lo natural sigue siendo su principal aportación. Por eso, la errancia contemporánea tiene tiempos y espacios que resultan de aquella fragmentación originaria.

El segundo ámbito en el que la experiencia moderna se redefine en profundidad es el del viaje mismo. Esta experiencia que siempre supuso la radical transformación de nuestras culturas (y aún de la cultura misma) adquiere, al inicio de la época moderna, una novedad fundamental. Si el «viaje antiguo», tomando la expresión de Foucault en *Las palabras y las cosas* —es decir, el del orden clásico— fue decisivo para la formación de las identidades e imaginarios nacionales, ahora se trataría del encuentro con una experiencia de la otredad que afecta a la misma noción de errancia. El viaje de antaño permite que se cumpla el doble mandamiento principal de la cultura: salir del encierro de la comunidad (la prohibición de la endogamia, del incesto) y fusionarse con el otro, vecino o distante (mandamiento de la exogamia). Pero ahora el otro es radical: el descubrimiento del «Nuevo Mundo» implica una reflexión nueva sobre la propia condición. La extrañeza de América es la puerta a la errancia que los europeos practican como umbral de la modernidad (Montaigne, 2007).

Esos continentes progresivamente abiertos y plurales dan lugar a un tipo de errancia que sin parangón: las rutas en la ciudad, la complejidad de los escenarios urbanos que redefinen los tiempos y los espacios conocidos, son el principal motivo de cambio y apertura mental. El paso de una demografía más dispersa a otra mucho más densa, del predominio de los espacios rurales o semiurbanos al nacimiento de las principales áreas metropolitanas y sus satélites entrelazados, marcan un cambio profundo e irreversible en la vida. La

industrialización, capaz de cambiar las rutas que trazan hombres y mujeres a lo largo de su biografía, permite que se abra paso un nuevo modo de vida, basado en la oferta del mercado y en la mercantilización de la experiencia. Los autores que nos guían –ahora y en capítulos posteriores– muestran principalmente el nuevo tiempo en el que vagamos. Educados en una idea de la historia lineal, progresiva, habitamos, cada vez más –y este proceso comienza en el XVIII–, una temporalidad efímera, instantánea o circular que marca la errancia moderna. Ya no hemos de ir en la dirección progresiva de la historia, puesto que esta ha mostrado signos evidentes de regresión y catástrofe, sino que hemos de aprender a habitar en un tiempo regido por el instante. En un espacio que absorbe la temporalidad y la convierte en un mundo que se repite, que insiste.

La cuarta gran transformación del vagar moderno no tiene exterior, en apariencia. Del mismo modo que Sigmund Freud se sumergió en un territorio que no estaba aún explorado por los grandes conquistadores –el territorio interior del psiquismo–, la civilización moderna se enfrenta a los caminos mentales con mayor agudeza y urgencia. La errancia de la psique, si podemos nombrarla así, implica dos mutaciones decisivas que recogen en sí mismas los tres momentos que acabamos de señalar: la conquista de lo natural trashumante, la sorpresa radical del nuevo mundo y el carácter errante de nuestra vida en las ciudades. La primera mutación emerge al calor del sistema de vigilancia y castigo moderno (excluir, reglamentar, dividir); la segunda, por otra parte, se trata de la reflexividad que este proceso exige (nuevas enfermedades mentales como resultado de la fragmentación de la vida).

Si todo parece haber comenzado con la consolidación de espacios e inclusión y exclusión –«el gran encierro», los márgenes de lo habitable, la periferia de las grandes ciudades– se trata no sólo de territorios por los que los otros están conminados a moverse. El mayor logro es la consideración o el descubrimiento de una condición mental y espiritual en la que el sujeto se experimenta a sí mismo como errante, sin identidad definida, echándose sobre los hombros una tarea descomunal: la construcción de su propia identidad. Vivida esta como un proceso sin fin, mutable, exigido por la ausencia de lo natural que «asegura», por la condición arrebatada de las metrópolis y por el nuevo tiempo fragmentado e instantáneo. Peter L. Berger (1973) lo anunció de forma brillante: se trata de una «mente sin hogar» (*homeless mind*) que emerge en un mundo que ya no puede considerarse hogar, arrojando a sus hijos a la intemperie. A continuación, queremos señalar las cuatro áreas en las que se produce esta mutación moderna. Para ello, recorreremos los rasgos

principales de cada una de ellas, tomando dos elementos principales: los cambios estructurales y los cambios en la experiencia.

El mismo carácter de prolegómeno que tiene este capítulo nos exime de desplegar un tratamiento más exhaustivo del problema, obligándonos a seleccionar algunos ejemplos que ilustren las transformaciones en la experiencia del sujeto moderno. La errancia, como ya hemos dicho, no es una condición puramente observable o clasificable, sino que es la expresión de la experiencia contemporánea. Esta declinación a favor de la experiencia, de lo vivido y contado, recoge el diagnóstico radical de Walter Benjamin, cuando en *El narrador* (1936) clama advirtiendo de la desaparición de los relatos de experiencia. El triunfo de los discursos arrogantes —en palabras de Roland Barthes, estos serían la ciencia, la política y la opinión pública— que tapan el relato y la transmisión de lo aprendido en nuestras errancias, descubrimientos, viajes exteriores e interiores, nos impulsa para intentar señalar, al menos, cuándo comenzó todo. Todo esto que estamos viviendo en el momento actual, en los espacios disciplinarios actuales.

Los ejemplos que tomamos para ilustrar y desarrollar cada transformación son limitados y tienen un punto de arbitrariedad; sin embargo, son válidos porque sirven para ilustrar y explicar lo que queremos fundamentar.

2.1. La herencia de la trashumancia

Trashumancia es cambiar de suelo. Su propia etimología —«*humus*», en latín, «tierra» o «suelo»— permite anclar la más antigua forma de errancia en un ambiente concreto que es el medio rural. Las ciudades se bordean, los modos de vida consumistas van entrando poco a poco y desplazan el naturalismo original: un territorio que, en principio, respeta y se pliega a las estaciones. Evocar esta práctica tiene la virtud de enseñarnos cómo se configuraba lo que aparentemente era errar por el bien de la tierra, a modo de práctica etológica. Las rutas de la trashumancia en la Península Ibérica han sido vistas como una continuación de las grandes migraciones de los animales primitivos: esta es una conjetura que también encontramos al hablar de la Ruta de la Plata, que recorre España de sur a norte por el borde occidental de la península. *La mayor migración animal del mundo*², la enorme red migratoria de la trashumancia, sus miles de sujetos y sus infinitas rutas marcan

² La cadena BBC produjo excelentes materiales al respecto en el año 2000. Dos ejemplos textuales que tenemos presentes son P. García (1994) y, de forma más detallada, Bandera y Marinas (1992).

un hito simbólico: no plegarse a las condiciones hostiles del entorno, sino superarlas. De la enorme importancia de la práctica trashumante dan cuenta los abundantes y variados repertorios etnográficos que podemos encontrar en los cinco continentes. Sólo destacaremos sus rasgos más recientes:

La trashumancia en Europa ha sido la más estudiada, lo que hace que existan registros etnográficos más precisos. A modo de ejemplos, cabe mencionar la cuidadosa presencia de prácticas como el *alpage* suizo –también llamado «*poya*», en la zona francófona– en museos como el de Bulle-Gruyère; las zonas de práctica trashumante en Bratwitz (Alemania); los dos museos trashumantes españoles en Guadalaviar (Teruel) y Cabrillanes (León); así como la designación de la trashumancia en España como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2017. La tradición, así como el desarrollo económico europeo, han fomentado una considerable inversión en investigación al respecto³. Este continente, atravesado por climas húmedos y por la lógica económica que se desprende de esta forma de producción móvil, cuenta también con sistemas de producción vegetal marginal. Las zonas montañosas con práctica importante de la trashumancia incluyen Escandinavia, los Alpes, los Cárpatos, los Balcanes y, más cercanas a nuestro contexto, las montañas de la cuenca mediterránea.

Es llamativa la situación del continente africano. La vasta duración de la errancia pastoril en las zonas semiáridas de África ha sido aprovechada en régimen de trashumancia, durante los últimos milenios, por grupos como los Fulani en la región oeste, los Masai al este, diversos grupos pastoralistas en torno al lago Turkana o los Jie en Uganda. Sin embargo, en los últimos años, estas zonas han sufrido cambios de uso provocados por el establecimiento de administraciones poscoloniales.

De estas formas recientes de nomadismo dan testimonio trabajos como la célebre publicación de Richard Kapuscinski, *Ébano* (2000). Como señala, la trashumancia no se trata únicamente del viaje o desplazamiento del ganado, sino de la propia actitud de los que viajan a pie. Como el hombre que sale del norte y se dirige al sur para buscar a su hermano, preguntando de pueblo en pueblo, mientras atraviesa aquel continente infinito. La paradoja de la modernización radica en que las administraciones han buscado –y, en muchos casos, conseguido– el asentamiento de muchos grupos nómadas en torno a pozos

³ Véase, a modo de ejemplo, Gómez y González (2002).

de agua, provocando crisis ecológicas y humanitarias por el uso insostenible y el posterior agotamiento de los pastos. En África Oriental la trashumancia sigue activa en la zona del Sahel. Asimismo, en el Magreb existen sistemas trashumantes de montaña asociados a la cultura bereber, además de sistemas de llanura en zonas más áridas practicados por población de origen árabe.

En América, en países como Estados Unidos, Argentina, Chile, Perú y Bolivia, así como en el Pantanal brasileño, el pastoreo trashumante se da de norte a sur. La variedad de especies que trashuman da testimonio de una práctica que comenzó hace más de dos siglos y que todavía no parece declinar. Principalmente implica el movimiento de cabezas de vacuno en el Pantanal y parte de Argentina, mientras que los camélidos están más presentes en el Altiplano. Los chivos forman gran parte de la trashumancia del norte neuquino y del sur de Mendoza, mientras que la oveja es usada en las llanuras patagónicas. La trashumancia en Sudamérica es propia tanto de ganaderos indígenas como criollos. Fue practicada por un pueblo originario de Argentina y Chile llamado Diaguitas, mucho antes de la llegada de los españoles a la región. Actualmente, la trashumancia es aún practicada por poblados ganaderos en el Norte Chico de Chile. Y los Mapuches, que viven en la zona sur de Neuquén, practican lo que llaman la «veranada» y la «invernada», desplazándose con su ganado hacia las tierras bajas sin nieve en el invierno, y regresando a terrenos más cercanos a las cumbres en verano, donde crecen pastos y brotes tiernos tras las nevadas.

La experiencia asiática –por dar algún apunte de la diversidad y actualidad del nomadeo– se articula alrededor del Himalaya, zona que reúne las condiciones óptimas para la trashumancia tanto en su vertiente sur, donde Nepal presenta una amplia variedad de pueblos pastores, como en la norte, donde el Tíbet es posiblemente el máximo exponente de la trashumancia montañesa en China. En ambos casos, la utilización del yak es fundamental para adaptarse a las condiciones locales. La región del Altái, la cordillera del Pamir o el Karakorum, el Hindú Kush, el Cáucaso, las montañas de Anatolia o los montes Zagros son otros ejemplos de montañas que albergan grandes sistemas trashumantes. En el caso de los montes Zagros, la evidencia arqueológica sugiere que son el origen de las primeras trashumancias. Los renos son una especie viajera en este mismo sentido.

En Oceanía existe una importante tradición trashumante en torno a los Alpes Australianos. Dada la importancia económica del pastoreo en el país y las condiciones favorables

reunidas por dichos montes, el cambio de un modo de vida cazador-recolector hacia el pastoreo representaba para los aborígenes una transición menos traumática que hacia la agricultura, puesto que se adaptaba a su sistema cultural de una forma notablemente orgánica⁴.

Pero estas *condiciones objetivas*, confeccionadas con datos económicos y de aprovechamiento ganadero, han ido aportando a nuestra cultura la experiencia de una errancia que partió de la condición natural para convertirse en rutas estables sobre las que la tecnología ha ido haciendo su labor. Los pastores que comenzaron a pie, en jornadas largas y con ritmo acompasado, vieron cómo su razón de trabajo cambió cuando, en torno a los años 1950 en España, se vieron obligados a separar rebaños —ovejas en tren, caballerías por el camino tradicional— e incluso a suprimir el uso de las cañadas tradicionales a causa del trazado ferroviario.

Y, al mismo tiempo, se fueron creando unas *condiciones subjetivas*, una experiencia de la trashumancia que fue modelando una sensibilidad y unas «artes de navegación» que han venido compartiendo cuantos se echaron a los caminos —cañadas, cordeles y veredas— para sortear el peso de lo natural y salvar y acrecentar sus rebaños. En el propio lenguaje popular, quedaron sedimentadas expresiones pastoriles como «armaron a cabaña», así como el modo de cuidar las borregas y las paridas. Dormir «la siesta del carnero» era la gran arma de quienes atravesaban las mesetas bajo el sol —desconocemos el por qué, este era llamado «de justicia»—: un enorme hato de cientos de ovejas, aplastadas en el suelo seco, bajo árboles copudos, que sortean lo crudo del verano, en un mediodía de agosto. Subir a lo verde cuando el buen tiempo lo recomendaba, bajar a lo seco cuando el invierno se veía venir.

Y así, la temporalidad de los días se fue organizando a través del ritmo marcado por la errancia. Pero la operación fue de mayor calado: la diseminación, a lo largo de los diferentes territorios, se condensó en una redistribución social del tiempo: la bajada de las montañas del norte cuando se acerca el invierno, la permanencia en las dehesas y la subida de nuevo al norte cuando la primavera apunta. Uno de los frutos de este modo de viajar «con los pies en la tierra» fue la creación de una subjetividad «narrada»: los relatos de los pastores son testimonio de la transformación de las mentes y los cuerpos, de la

⁴ Datos tomados del *Informe mundial sobre vías pecuarias y trashumancia*, incluido en Riede (2002).

incorporación de lo moderno, la rudimentaria tecnología que pretende facilitar la vida... Los relatos tienen una larga extensión de la que tomamos algunos ejemplos:

Esa llana Extremadura donde inviernan los pastores
 Es aquí en esta montaña donde tienen sus amores
 Es a orillas del Guadiana, y sus frondosas riberas
 Donde pasan los pastores las alegres primaveras.
 Cuando declina el verano, a finales de setiembre,
 hay que preparar el «hato» ante la marcha inminente.
 El cierzo asoma en las cumbres y algunas veces la nieve
 Es señal de que ya aquí nuestra estancia será breve.
 Hay reunión de Rabadanes que preside el Mayoral
 Para ponerse de acuerdo sobre el día de marchar...
 Y siguiendo la costumbre que no se puede alterar
 El seis de octubre sin falta en el páramo hay que estar.

Así narra la esencia de esa errancia organizada, sometida a las inclemencias del tiempo, el otrora pastor, luego maestro nacional, Ángel Rodríguez (en Bandera y Marinas, 1992, p. 156). Un relato concreto, sobre el inmenso bastidor de más de cien millones de trashumantes ganaderos del mundo. Las rutas –las cañadas reales, con sus correspondientes «afluentes» llamados cordeles o veredas– comenzaron estableciendo una Cañada Real Vizana o de la Plata –esta fue la que trazó la ruta de los cargamentos de oro y plata americanos–, la Cañada Leonesa Occidental, la Cañada Leonesa Oriental, la Cañada Soriana Oriental, la Cañada Soriana Occidental, la Cañada Galiana o Riojana, la Cañada Real Conquense y, por último, la Cañada del Reino de Valencia. Este haz de rutas ha marcado una memoria de la trashumancia, de la cual todavía abundan distintos topónimos, así como las propias rutas que siguen transitando los ganados. La proliferación de los topónimos provenientes de la errancia pastoril es importantísima, por más que se trate de un fenómeno que, como muchos de los que marcan el vagar, se evoque sin conocer su sentido u origen: Cameros, Pastoriza, Navalvillar de Pela (por la rapa del ganado), la Cabrera, Majadahonda, Navahermosa.

La experiencia se partía en dos tiempos estacionales, representados por la subida y la bajada de los animales, que se adaptan y a la vez modifican el medio natural, como la

invernada frente a la *veranada* americana (en Neuquén, Argentina). Pero también en dos formatos bien diferenciados: los pastores o los ganados *estantes* frente a los *trasterminantes*. Los primeros son los rebaños que van de valle a montaña en el propio terreno. Esta condición, que será la base de las prácticas trashumantes posteriores —la larga distancia se impone a la corta en la división en áreas metropolitanas— sufre una mengua objetiva, por más que ahora (como el retorno de lo reprimido) se airee e incluso se estudie más la errancia antigua.

El *Diario de León*, en su estudio «La cara y la cruz de la trashumancia», sentencia:

Solamente 5.000 cabezas de ganado ovino y bovino realizan la trashumancia entre Extremadura y León cada año, y desde hace un siglo ya no lo hacen andando. Sin embargo, otras 50.000 cabezas trasiegan dos veces al año entre las riberas y páramos leoneses y la montaña. Son los últimos 50 descendientes de la raza de los pastores, a los que se han incorporado varias mujeres en los últimos años. Son los trashumantes de corto recorrido como Gregorio Fidalgo y Violeta Alegre, la pareja que guarda a partes iguales su ganadería de merinas negras y blancas, ayudada por más de una docena de mastines y dos careas. A mediados de abril trasladaron su rebaño desde Soto de la Vega y San Pelayo a Lago de Omaña. «Los nuevos regadíos se han comido los cordeles y cada vez es más difícil hacer el camino», lamentan. La trashumancia ha dejado en herencia 125.000 kilómetros y 420.000 hectáreas de superficie en vías pecuarias en todo el país y más de 2.200 se encuentran en la provincia de León. Están protegidas por ley desde 1995 «pero en Castilla y León no ha desarrollado su legislación en más de 22 años de vigencia» [Jesús Garzón, presidente de Trashumancia y Naturaleza y Concejo de la Mesta]. (*Diario de León*, 07 de mayo de 2017)

Los desplazamientos rurales van trayendo a las ciudades el estereotipo de «lo natural». No es casual la proliferación de metáforas, alegorías y síntesis del lenguaje que arraigan aquí. Desde la publicidad de tejidos («Pura Lana Virgen») hasta la presencia de imágenes ovinas en las iconografías de la inocencia, de la pureza, de la ingenuidad infantil. Todo ello regulado por una invisible ley semiótica del mercado: desde «Norit el Borreguito» hasta los más recientes ambientadores y acondicionadores como Mimosín.

A modo de síntoma de época, detectamos cómo la industria de la moda ha buscado desencadenar una regresión cultural, una «vuelta al pasado» primigenio. Esta regresión

cultural capitaneada por la moda rechazaba las fibras sintéticas, muy presentes durante los años 70 y 80, abrazando las «fibras naturales». Como alguien señaló entonces: «ya no más fibras, sólo lana, lona, luna». Esto trajo una actitud de retorno consumista y fundamentalista —¿acaso alguien cree que es realmente posible, y no un ejercicio imaginario?— a un pasado más puro y natural.

Ese estado «natural» no es más que un constructo, del que la iconografía de la errancia pastoril sigue siendo un pilar constante. El otro es la presión de la moda, de lo moderno que alcanza a la sobria vida de los conductores de rebaños. Esta historieta, narrada por Jesús Fernández resulta definitiva, al contar cómo, tras varios días de lluvia torrencial, el jefe de estación de un pueblo de Toledo les dejó dormir en la estación misma. El consumo se impuso en la forma de unas botas de goma:

Allí nos secamos divinamente. Al otro día estuvimos todo el día secos, y al otro día, la noche: ¡y agua, y agua, y agua! Al otro día cuando salíamos, pues a las tres horas estábamos ya calaos otra vez. ¡Bajaban las quebradas de agua, los arroyos revueltos! Pero bueno, es lo que te iba a decir, que cuando yo quité las botas de goma allí en Urda, ¡yo tenía los pies envenenaos!, yo no los aguantaba más, encaloraos de cinco o seis noches, cinco o seis días en las botas de goma, caldeaos. Ya prefería andar, aunque fuera descalzo. Yo no podía más. ¡Estaban cocidos! Botas enteras, hasta la rodilla, por debajo de la rodilla... Sí, sí, allá por los cincuenta, por ahí sería, salió lo de las botas de goma, claro... Pa un día por la mañana y estupendo. Pero para un camino... no. Pa dormir con ellas y a todo eso, qué va qué va... (Bandera y Marinas, 1992, p. 116)

Las rutas establecidas se combinan con el factor estacional, robando cada vez más espacio y tiempo a la «pura naturaleza». La organización del trabajo de la cabaña errante muda constantemente, en virtud de los elementos externos: las guerras, las relaciones con los propios —a los que se ve poco y se añora mucho— y con los extraños que van de los que son amenazadores —potenciales ladrones del rebaño— o cercanos, que colaboran en los distintos pueblos que jalonan el itinerario, o posibles relaciones sentimentales que la ruta trae consigo. La discreción de los protagonistas arroja, únicamente, aquellos detalles rituales, como las cartas que se dejan en la lista de correos o en las estaciones de recorrido. La moda, las noticias que llegan del mundo exterior, transforman las relaciones, cambian cómo se dan los primeros contactos los jóvenes pastores del norte que, llegados a la

dehesa extremeña, escriben a su familia: son el espectáculo de los lugareños, que no juntan letrados en número igual (siete u ocho pastores) en toda la comarca.

La gran transformación, la que queda como herencia en el trashumar moderno, padre o madre de la errancia contemporánea, es la conversión en una institución cada vez más elaborada, reglada y abierta a las nuevas condiciones, de algo que fue pura adaptación al medio, impuesto por el corto plazo de la nutrición y el aprovechamiento de recursos naturales. Gradualmente, de aquellas cañadas únicamente queda el nombre y su rastro en el suelo. De la institución que capitaneó el Concejo de la Mesta quedan una serie de aprendizajes sobre la práctica del viaje en palabras de Jesús Fernández: «Los rebaños se llevan conteniendo, no arreando, si el pastor arrea desde atrás se matan el rebaño y el pastor. Conteniendo, se lleva el rebaño» (Bandera y Marinas, 1992, p. 120). Esta sentencia desborda el ámbito del pastoreo, pues propone un cálculo para la vida. Exige la atención y responsabiliza al sujeto de la errancia. Al igual que la sentencia del maestro Caro Baroja, desmonta toda concepción naturalista y determinista en la relación fundamental de la errancia entre el ser humano y el paisaje: «No es el desierto el que hace al nómada, sino el nómada el que hace al desierto» (Fernández-Cid *et al.*, 1986, pp. 2-18).

El pastor que luego se hizo maestro sintetiza, de esta forma, el regreso a las zonas altas con la experiencia de la dureza del trabajo, del camino y las ganancias en ejemplares ovinos y en monedas contantes, durante la década de los años 30 y 40:

Los pastores trashumantes a su pueblo regresaron
De Extremadura a León igual que en años pasado
Y en los puertos de montaña están ya todos los ganados [...]
Las mil trescientas cabezas que tiene cada rebaño
Las reparten en dos puertos en esta estación del año
A uno llevan ochocientas, es la «cabeza» el rebaño
Y el resto son para el otro, que se llama el «retazo».

La distribución territorial va ligada a una estructura de tareas, división del trabajo y jerarquías. Ángel Rodríguez lo versifica didácticamente como sigue:

Rabadán y Ayudador, con el Sobrao y el Zagal.
el de ochocientas cabezas, les corresponde guardar.
El *Compañero* se encarga del que he llamado retazo

y junto con la *Persona* lo atienden en el verano

Casi en todas las majadas suelen tener un *Motril*

El que hemos visto en Besando de pastor nuevo, aprendiz. (Bandera y Marinas, 1992, p. 116)

Hay todo un sistema de responsabilidades cuando los rebaños caminan, otras tantas cuando llegan a las dehesas y cuando se desarrolla el regreso –con la paga cobrada en forma de monedas, antaño oculta en los cencerros de los corderos, por si los ladrones–, cuajado de relatos que colman la vida de la errancia entre los tiempos de la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial. En el monte, es Jesús Fernández quien empieza así su historia de vida de pastor en la montaña leonesa, lindando con Asturias:

De nueve años fui de Motril solamente por el verano. Pero estuve en San Isidro de nueve años antes de la guerra... el año anterior había sido aquella revolución de octubre. Sí, la del treinta y cuatro en Asturias...

–¿A quién llamas tú?

Y ya él se dio cuenta de que no era Fonso y dice: hombre perdona estoy esperando el relevo y de que le vi con esa gabardina creí que era él [...]

–No me molestes más porque saco la pistola y te pego dos tiros.

Se quedó el pobre hombre, Genaro, se quedó cortao [...] Y nada más estallar la guerra, entre julio y agosto, todos los rebaños de merinas que había por allí en los puertos los llevaron pa Asturias (Bandera y Marinas, 1992, p. 94).

Cómo informarse, cómo aprender a desenvolverse en el mundo, cómo mejorar las condiciones propias de vida. Estos son los cometidos modernos de quienes, en apariencia – y en realidad– viven una vida o camino al margen de lo establecido. Uno de estos pastores acabó siendo maestro nacional. Su habilidad para narrar y versificar le permitió ir componiendo a lo largo del viaje, un año tras otro, más de tres mil versos en romance, que son fuente principal de la trashumancia moderna. Ese es el gozo del trabajo, la quietud – quietud no intelectual, claro está– después de tanto andar y ver.

Quién me habría de decir que pasado un poco tiempo

Este Zagal iba a ser en ese pueblo maestro (Bandera y Marinas, 1992, p. 94).

Suscribirse a un diario nacional, escuchar la radio, usar estafetas de correos, cultivar la amistad con ferroviarios, frecuentar las fiestas locales si el tiempo no lo impedía eran prácticas que abrían la puerta a una forma de modernidad que no era propia de la trashumancia tradicional. La fusión entre las condiciones objetivas de vida (con la selección que hace la tecnología y la vida urbanizada cada vez más) y la nueva subjetividad (reivindicación de un tempo lento, de la cultura de las «*slow cities*») propone una atención a esta antigua forma de errancia, acaso la más antigua y duradera.

La atención a las posibilidades de supervivencia convierte este espacio premoderno en una reivindicación de las formas de viaje productivo más recientes. Así lo reflejan publicaciones recientes como el artículo de Rafael Ruiz, «Vida de pastores» (2006). Este reportaje, repleto de historias de vida, comienza ofreciendo el dato de que entonces existían 90 000 pastores de ganado ovino en España:

Algunos se niegan a ver a los ganaderos-pastores como algo caduco, meramente bucólico, como una estampa desteñida que no encaja en los ritmos económicos y sociales actuales. Es el caso de Jesús Garzón, presidente de la asociación Concejo de la Mesta y el gran animador en España de las reivindicaciones de la ganadería extensiva y la recuperación de las vías pecuarias. Él es quien da el dato de que quedan 90.000 pastores en España (65.000 de ovino y 25.000 de cabras), porque las estadísticas del Ministerio de Agricultura no distinguen entre ganadería extensiva e intensiva. [...]. Pero frente a esas cifras que miran al optimismo, Garzón señala como punto inquietante la alta edad media de los pastores: «El gran problema es el relevo generacional, hay mucha gente a punto de jubilarse. Habría que montar escuelas de ganadería, al menos una en cada comunidad autónoma. Hay que reconocer que el trabajo de pastor es una profesión que requiere una cualificación alta: son ganaderos, son veterinarios, son ecólogos, manejan inversiones de 300.000 euros nada más empezar... Son grandes profesionales. La mejor garantía para el turismo de interior, el mantenimiento de los núcleos rurales, frente a los grandes incendios forestales» (*El País*, 22 de enero de 2006).

Recordemos de nuevo la sentencia de Caro Baroja: «No es el desierto quien hace al nómada, sino el nómada el que hace al desierto».

2.2. El descubrimiento del otro

La noción moderna del viaje se inaugura con un acontecimiento azaroso que resulta fundamental: el descubrimiento de las Indias Occidentales. El «Nuevo Mundo» establece no sólo un nuevo itinerario, ampliando las grandes rutas que abrían el mundo hacia los cuatro puntos cardinales, sino que marca el camino hacia lo radicalmente otro.

Todo empezó, probablemente, con la presencia de los primeros nativos americanos que acompañaron a Cristóbal Colón a Europa, o los primeros brasileños tupinambás que llegaron a la corte de Rouen procedentes de la bahía de Guanabara (Río de Janeiro), que llamaron tanto la atención nada menos que de Michel de Montaigne. A través del propio diario del almirante, sabemos que cuando Colón desembarca el 12 de octubre de 1492, en la pequeña isla del archipiélago de las Bahamas que los indígenas llamaban Guanahani, se encuentra con unas gentes desnudas, de piel tostada, asombradas por el extraño aspecto e indumentaria de los recién llegados:

ellos andaban todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres... muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballo y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. de ellos se pintan de prieto y ellos son del color de los canarios, ni negros, ni blancos, y de ellos se pintan de blanco y [otros] de ellos de colorado, y de ellos de lo que hallan: y de ellos se pintan las caras, y otros todo el cuerpo, y otros solo los ojos, y otros solo la nariz... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a nuestro señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que aprendan a hablar. (Colón, carta de 12 de octubre 1492).

Haciendo honor a su promesa, Colón trajo en su viaje de vuelta a varios indios, aunque en su número no hay acuerdo entre los estudiosos colombistas: unos dicen que fueron seis, otros afirman que fueron catorce, que uno de ellos murió en el viaje y otros tantos enfermaron. Cuenta Bartolomé de las Casas que, cuando La Niña arribó a Lisboa el 6 de marzo de 1493, mucha gente vino a ver a los indios, como si se tratara de un espectáculo

(«hoy vino tanta gente a verlo y a ver los indios, de la ciudad de Lisboa, que era cosa de admiración»).

Desde Lisboa, Colón navegó hasta Palos y, una vez allí, se desplazó por vía terrestre hasta Barcelona, donde se encontraba la Corte. Serra i Postius refiere lo sucedido en Barcelona cuando en 1493 Colón se presentó en dicha corte con los indios que trajo de vuelta de su primer viaje:

Pocos días antes de partir de Barcelona los Reyes, pidieron los indios el santo bautismo, estando instruidos en la doctrina cristiana, y se alegraron mucho los Reyes de poder ofrecer a Dios las primicias de aquella gentilidad. Fueron con gran pompa bautizados en la catedral, siendo los Reyes padrinos, y con ellos el príncipe Don Juan. Eran todos de color de membrillo, bajos de cuerpo, el cabello negro y caído, y la nariz ancha: traían zarcillos de oro en las orejas y narices (2002, p. 111).

Es relevante el hecho de que los Reyes protegieran a los nuevos sujetos, e incluso algunos pasaron a la categoría de cortesanos, convenientemente acristianados, logrando el dominio de la lengua española.

De acuerdo con Manuel Martínez Bargueño, Colón seguía enviando indios a España, en contra de la voluntad de los Reyes Católicos (2018). La mayoría venía en un estado de salud deplorable, pero aun así eran vendidos como esclavos. Al parecer, cuando la Reina Isabel se entera de los hechos, ordena que todos los que tuviesen indios, deberían de devolverlos, lo que fue acatado puntualmente, después de dada su libertad. Cuando años más tarde se promulga las Leyes de Indias (1542), estos serían reconocidos como súbditos de la Corona de Castilla.

De esta manera, la errancia que se inaugura es la que, en el español de la época, se llamará «pasar a las Indias». Esta expresión encierra la rotundidad del descubrimiento: por un lado, el territorio pasó a llamarse «Indias Occidentales», siendo este el nombre procedente del reparto de rutas inaugurado por Marco Polo y suscrito por Colón; por otro, esto imprime una apertura radical en la mentalidad europea. Se trata, en realidad, de un nuevo mundo, como si al mundo conocido, siguiendo a Montaigne, «de hubiera nacido otro». Por consiguiente, la pregunta, tan teológica como política, será la siguiente: ¿qué estatuto de sujetos tenían, en realidad, los que en aquellas tierras habían nacido, vivido y muerto sin conocer el cristianismo?

Las rutas americanas, el Galeón de Manila y la construcción del otro como distinto marcan la errancia moderna, abriéndose al mundo entero con estos tres puntos de referencia. Si los elegimos para reflexionar sobre su fundamento, es precisamente porque en ellos, al menos en un principio, la dimensión espacial domina sobre la dimensión temporal. Examinemos estos tres procesos:

(A) Las rutas americanas se abrieron hace siglos, si atendemos a la retroversión de la antropología

Podríamos afirmar que «el otro» estaba ahí desde hacía milenios. A la vista de los datos genéticos, se establecen dos grandes oleadas migratorias que habrían penetrado en el continente hace entre 15 000 y 17 000 años. Los primeros humanos llegaron a América hace 15 000 y 17 000 años, organizados en dos grupos que siguieron rutas diferentes, los cuales dieron origen a casi toda la población indígena, según revelan análisis genéticos de un estudio de la revista *Current Biology*:

Los investigadores señalan que uno de los grupos siguió un recorrido por la costa del Pacífico ya sin hielo mientras que el otro grupo tomó un corredor de tierra abierto entre dos placas de hielo que los llevó a la región oriental de las Montañas Rocosas. Estos primeros pobladores paleo americanos darían lugar a prácticamente todas las poblaciones modernas (*La Vanguardia*, 08 de enero de 2009).

Lo que interesa destacar, a la hora de hablar de la inauguración de la gran ruta de la errancia en la modernidad –esto es, la carrera americana– es el encuentro de un haz de caminos que permitieron a Europa el encuentro con la otredad. Y esa dimensión radical de la otredad ha venido de la mano de una ruta primera y azarosa que es la ruta del descubrimiento: la ruta colombina.

En los orígenes migratorios de América, la primera de las grandes rutas seguidas por los primeros pobladores recorría de norte a sur la costa del Pacífico. Este grupo, supuestamente, entró en el continente por el norte, desde Beringia –posteriormente estrecho de Bering, es el nombre que los científicos dan a la masa de tierra que conectaba el nordeste de Siberia con Alaska durante la glaciación más reciente–, y continuó el camino, despejado de hielo, a lo largo de la costa del océano Pacífico hacia el sur. La segunda ruta

migratoria recorre las Montañas Rocosas a través de un corredor de tierra, ubicado entre dos mantos de hielo, y llegó directamente a la región situada al este de la propia cordillera.

Destaquemos que la construcción de la diferencia o la otredad, que tanto inquieta e intriga a los europeos, especialmente españoles, procede de un tronco común. Con excepción de los inuit, prácticamente toda la composición étnica americana viene de ese movimiento de norte a sur. Su dispersión se articula en este sujeto, aparentemente difuso pero real, que dio vida a la tierra no conocida hasta Colón.

Sólo cabe destacar, antes de entrar en las rutas más cercanas a la modernidad —que propiamente la inauguran— los caminos que entonces se van trazando y permaneciendo. Como señaló el psicoanalista español Ángel Garma, las relaciones con ese otro distinto que es el continente y los pueblos americanos han tenido para España una virtud principal: las idas y venidas, que tanto asemejan a los movimientos de la lanzadera de un telar, han ido tramando un tejido espeso, denso, que no se deshace, que permanece. La metáfora, además de destacar por su belleza, encierra una gran precisión. Viajar a las Indias o, como se dirá en tiempos de Cervantes, «ir a hacer las Américas», es la expresión coloquial que indica la fundación de una experiencia viajera radicalmente nueva: no es sólo una «tierra otra», un mundo nuevo, sino que además de una ruta de enriquecimiento, de colonización, provoca el encuentro con las diferencias radicales que hacen que se pueda pensar en que el mundo es propiamente, como dice el título de Ciro Alegría, «ancho y ajeno». Definitivamente otro, no semejante, a duras penas traducible... hasta que la modernidad se asienta y establece sus vías de penetración, de retorno, cooperación y traducción.

Las primeras partieron de aquellas expediciones exploratorias, principalmente de navegantes portugueses, que culminaron con el descubrimiento de América. La tecnología viajera, la primera con visos de modernidad, implica ir abandonando los hábitos de vida en tierra firme, la solidez jerárquica europea y española, para abrirse al modo de viajar por el mar.

Desde este punto de vista hay que señalar que las vías marítimas de mayor relieve son las del Atlántico Norte, que unen Europa y América del Sur, Europa y África Occidental, y las del Índico. La que une el Atlántico con el Pacífico, Estados Unidos con América del Sur. La ruta oriental, producto del auge imperial chino, compone lo que los expertos han llamado «el collar de perlas», el conjunto de puertos y bases que se extienden,

gradualmente, a lo largo de las rutas que parten de China. Cuando, a continuación, nombremos la ruta del Atlántico –la del llamado Galeón de Manila– percibiremos cómo en la actualidad se está clausurando la circularidad del globo terráqueo. Lo que, en el comienzo de la modernidad, se concretó en el primer trazado de caminos marítimos destinados a la apropiación de las Indias, luego se completa con la ruta de Manila-México que, en la actualidad, supone completar la ruta seguida por Marco Polo, pero por los mares de Oriente a Occidente.

En el contexto del intercambio actual, de la red de rutas americanas, las de la primera extrañeza siguen teniendo lugar e importancia propios. El estrecho de Malaca, el estrecho de Gibraltar, el estrecho de Ormuz, el Cabo de Buena Esperanza, el estrecho de Magallanes, a los que se añaden las rutas espectaculares que, como sugería Saint-Simon, son el resultado de romper la tierra al servicio humano: el canal de Suez y el canal de Panamá.

(B) El fenómeno viajero, errático y programado inaugurado por el Galeón de Manila

Las rutas de la errancia, desde un punto de vista geográficos, tienen en este cierre de caminos el cumplimiento del sueño colombino, por un lado, y por otro, la consecución de cierto nivel de autoconocimiento o autopercepción para la humanidad. Casi cincuenta años después de la muerte de Cristóbal Colón, los galeones de Manila inauguraron la ruta de América a Filipinas, ida y vuelta, cumpliendo su afán de navegar rumbo al oeste para llegar a Asia y beneficiarse del rico comercio con el océano Índico. El Galeón de Manila, también llamado Nao de China, era el nombre con el que se conocían las naves españolas que cruzaban el océano Pacífico una o dos veces por año entre Manila (Filipinas) y los puertos de Nueva España en América, principalmente Acapulco, Bahía de Banderas (Nayarit), San Blas (Nayarit) y el Cabo San Lucas (Baja California Sur)⁵. El nombre del galeón variaba según la ciudad de destino:

El servicio fue inaugurado en 1565 por el marinero y fraile español Andrés de Urdaneta, tras descubrir el tornaviaje o ruta de regreso a Nueva España a través del océano Pacífico, gracias a la corriente de Kuroshio de dirección

⁵ Podemos recopilar referencias acerca del galeón en el libro derivado de la excelente exposición homónima acogida en el Museo Naval (Madrid), del 15 de septiembre de 2016 al 12 de febrero de 2017 (Ferragut, 2016). También en F. Sánchez (2003), A. Sánchez (2013) y Schurz (1992).

este. El sentido contrario de navegación, de América a Filipinas, ya era conocido desde los tiempos de Magallanes y Elcano en 1521. El trayecto entre Acapulco hasta las Filipinas, incluida la escala en Guam, solía durar unos tres meses. El tornaviaje entre Manila y Acapulco podía durar entre cuatro y cinco meses debido al rodeo que hacían los galeones hacia el norte, con el fin de seguir la citada corriente de Kuroshio. La línea Manila-Acapulco-Manila fue una de las rutas comerciales más largas de la historia, y funcionó durante dos siglos y medio. El último barco zarpó de Acapulco en 1815 cuando la guerra de Independencia de México interrumpió el servicio (A. Sánchez, 2013, p. 20).

Esta apertura material y concreta del espacio de la diferencia eclosiona con la circulación de mercancías, pero también de rituales, costumbres y representaciones que, poco a poco, van asentándose en los viajeros, pero también en los puntos de llegada y destino. La ruta americana, anterior a la del Galeón, fue la de las Flotas de Indias, que surcaban el océano Atlántico entre Veracruz, Cartagena de Indias, Portobelo, La Habana y Sevilla o Cádiz. Estas naves que, en España, eran llamadas «galeones de aviso», transportan a un tiempo mercancías y vidas. Parte de las mercancías orientales desembarcadas en Acapulco y transportadas por el Galeón de Manila eran a su vez transportadas por tierra hasta Veracruz, donde se embarcaban en las Flotas de Indias rumbo a España. Por ello, los barcos que zarpaban desde Veracruz iban cargados de mercancías procedentes de los centros comerciales de las Filipinas, a los que se añadían los metales preciosos y los recursos naturales de México, Centroamérica y el Caribe.

Fijémonos en que las especias de Oriente –pimienta, canela, clavo, nuez moscada, jengibre, vainilla– que llegaban a Europa para sazonar y conservar los alimentos, gozaron de una gran demanda. Su escasez, así como la dificultad para transportarlas, motivaron su alto precio, superior en algunos casos al de los metales preciosos (Ferragut, 2016, pp. 1-14). Como dijimos anteriormente, cuando hablábamos de la cartografía de la errancia, las imágenes –los imaginarios– funcionan como ficciones orientativas de los caminos que se van descubriendo. Por ello, aquí son importantes las imágenes que están ligadas a las tierras referidas por Marco Polo en 1298 en su *Libro de las maravillas*. Pero Colón se encontró con un nuevo mundo. A partir de aquel, y para evitar las fricciones entre España y Portugal con respecto a los futuros descubrimientos, el papa Alejandro VI se erigió como árbitro entre las dos naciones ibéricas promulgando, en mayo de 1493, las famosas

bulas *Inter caetera*, que delimitaban las respectivas zonas de descubrimiento y apropiación, señalando una línea de norte a sur cien leguas al oeste de las islas Azores y de Cabo Verde, de tal manera que todo lo que se hallaba al este fuese para Portugal, y lo situado al oeste para Castilla.

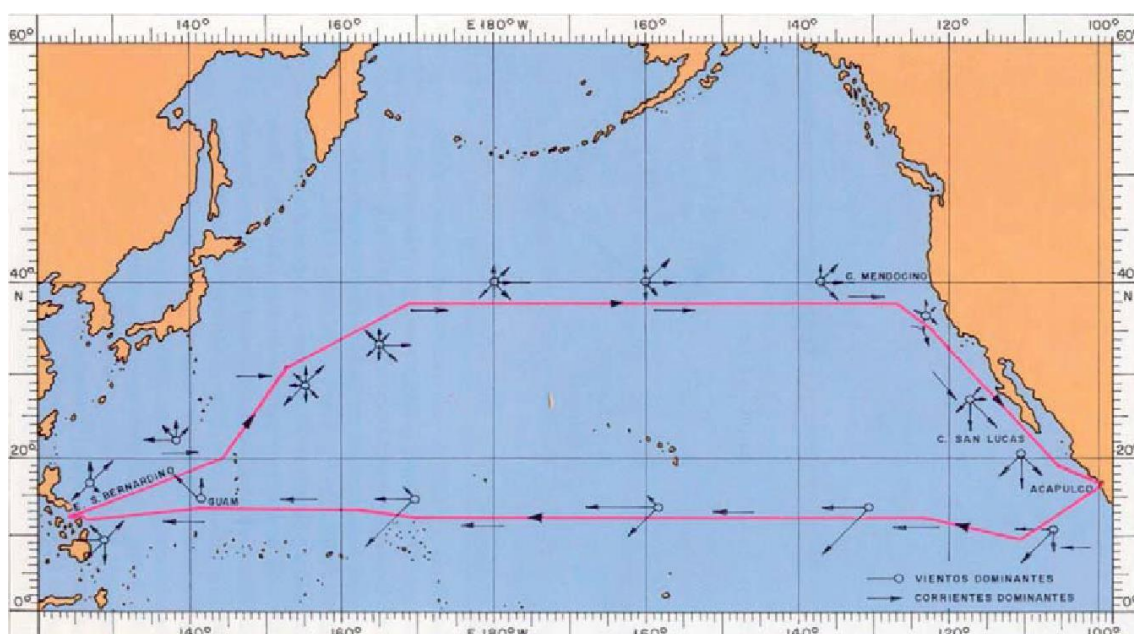
Como señala Ferragut, el hallazgo de la ruta del tornaviaje abrió el camino a la gran aventura del encuentro con Oriente a través del Galeón de Manila, que en principio nació como un servicio indispensable que se proporcionaba a los vecinos de Manila, puesto que sufrían la incomodidad de vivir en tan lejanos parajes, y también a los misioneros que viajaban a las islas para evangelizar. Desde que se descubrió la ruta del Tornaviaje, las Filipinas quedaron supeditadas al virreinato de Nueva España, y el Galeón de Manila sirvió de unión entre unas y otros. A partir de entonces, el archipiélago sería como un apéndice de dicho virreinato, sujeto al control y manejo de los virreyes, bajo cuya competencia estaban la vigilancia del tráfico ilícito, la concesión de permisos para viajar al archipiélago y la modificación de los pasajes y los fletes.

Pasajeros y mercancías rumbo a Filipinas, el Galeón transportaba misioneros, oficiales reales, mercaderes y soldados. En cuanto a las mercancías, la más valiosa era la plata, vendida en la feria de Acapulco. También se transportaban animales como vacas y caballos, además de muchos tipos de plantas: maíz, cacao, tabaco, caña de azúcar, cacahuete, tomate, calabaza, papaya, pimiento... A lo largo de la ruta entre Manila y Acapulco se transportaban mercancías a China, India, Japón, las Molucas y otros mercados orientales.

El gran mediador o intercambiador en que se convirtió América prueba, al mismo tiempo, que «lo otro» se fue incorporando sin perder su diferencia radical. La traducción y la traslación fueron operaciones que afectaron a las lenguas, a la cultura, al comercio y a las elaboraciones identitarias de los nuevos continentes, que ahora lucían nuevas nomenclaturas.

A continuación, mostramos una representación de las rutas principales que recorrían el nexo americano y asiático –primera globalización, en el sentido moderno– trazado por el Galeón de Manila:

Figura 1. Mapa de las primeras rutas entre Europa y Asia trazado por el Galeón de Manila



Fuente: *El galeón de Manila. La ruta española que unió tres continentes*, por M. Ferragut, 2016, Ministerio de Defensa, p. 7.

Concluye Ferragut con un detalle que puede resultar interesante:

En general, el Galeón de Manila sufrió pocas incidencias, teniendo en cuenta la extensión de la derrota, tanto en tiempo como en distancia, y el hecho de que, a diferencia de las naves de la Carrera de Indias, no solía ir escoltado por buques de la Armada. Solo fue protegido en periodos de gran tensión o de guerra, como con ocasión de la declaración de hostilidades contra Inglaterra en 1796, que obligó a los buques de la carrera a navegar en conserva de fragatas y navíos de la escuadra que, bajo el mando de Álava, se envió a aquellos mares con este fin y que permaneció seis años en Filipinas. De los 108 buques que hicieron la Carrera de Filipinas —o sea que oficiaron de Galeón de Manila— en 250 años, solo cuatro fueron capturados. (2016, p. 11)

Este carácter, que sugiere ligereza y facilidad, cuando en la realidad resultaba fruto de esfuerzos sin parangón, puede ayudarnos a comprender el carácter abierto, no riguroso, no fatal, pero sí afortunado, de esta ruta hacia el otro mundo, el nuevo, y lo que implicaba,

una vez allí, la vuelta al mundo conocido. Cada vez más, ambos mundos comenzarían a indiferenciarse, pese a su heterogeneidad.

(C) América es el otro

Cabe concluir retomando la reflexión de cuán otro resultó ser el nuevo camino que se abrió a los modos de errancia modernos. Existen algunos testimonios en nuestro patrimonio literario y documental. Los testimonios del viaje son abundantes, así como los trabajos que los estudian atesoran una gran calidad e interés, por ejemplo y de forma destacada, Rodilla (2014).

La experiencia del encuentro se da cuando el sujeto recién llegado constata la manera, radicalmente diferente, en que se articula la lengua, la cultura o la ciudad en el nuevo territorio. La implicación personal con una ciudad es siempre más fuerte de lo que un estudioso reconoce. Se trata de una fascinación, además de un desconocimiento de las razones que le llevan a uno a volver, una y otra vez, a peregrinar (por los campos va el *peregrinus*, que no es *cives romano*). Cumpliendo, en este caso, con la rotundidad con la que Simmel (2012) pensaba al extranjero: alabando su lucidez, afirmaba que la lejanía que le impone su propia condición convertía la extrañeza en su propio método de exploración.

María José Rodilla narra de esta forma la experiencia de la otredad en las huellas concretas de viajeros, testigos de la novedad, que anotan y componen lo visto:

Muchos excelentes cronistas antiguos y contemporáneos me han precedido en esta tarea de describir el blasón, la alcornia y los múltiples rostros de la ciudad sobre las aguas. Desde los legendarios ecos míticos, el esplendor y magnificencia con que la glorificaron los reyes aztecas, las imágenes de los conquistadores, de los frailes y de los viajeros que la conocieron, numerosas han sido las referencias a la Ciudad de México, además de monografías dedicadas a ciertos aspectos de la misma que hicieron sus modernos cronistas, desde García Cubas, Fernando Benítez y León Portilla hasta Guillermo Tovar de Teresa y Antonio Rubial. A todos ellos se acude en este libro para ensamblar un vasto mosaico de cultura urbana de la mayor y más hermosa ciudad del Nuevo Mundo, porque son indispensables para escribir las señas de la Ciudad de México, de modo que se han usado sus voces para poder oír los ruidos del mercado de la ciudad prehispánica, los ecos de la conquista, los

cascos de los caballos, los sonidos de tambores y cornetas, el martilleo sobre las piedras de las nuevas construcciones de la ciudad virreinal, el chapoteo de las canoas sobre el agua, las trompetas lúgubres de las exequias, el rumor bullicioso de las calles en las procesiones y las campanas de regocijo en los días de fiesta. (2014, p. 56)

Apreciemos cómo en este fragmento las diferencias se trenzan con la realidad de la colonia ya organizada, virreinal, adoptando el lenguaje mestizo de la recepción y la descripción de lo otro. En el repertorio del libro podemos encontrar las miradas de muchos de los autores clásicos y también de los cronistas de la época: Diego Durán, Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada, Bartolomé de las Casas. Todos ellos presentan y narran de forma minuciosa, pues era parte de su oficio, «la vida detallada de quienes habían de ser sujetos de captura y conversión» (Marinas, 2014, p. 181). Dice Rodilla que todos ellos «legaron un importante arsenal sobre su arquitectura, leyes, ritos, solemnidades y otras cuestiones de la urbe azteca antes de su destrucción». Eso es lo que aparece en el primer capítulo sobre la ciudad indígena:

Esta ciudad prehispánica hubo de ser hechizadora, porque siendo la «Ciudad de agua de jade» irradiaba «rayos de luz, cual pluma de quetzal», rodeada de agua, de grandes calzadas, puentes levadizos, baluartes de piedra en sus entradas y pueblos alrededor con varios templos, cuyas torres encaladas al sol parecían plateadas a los ávidos ojos de los conquistadores (Marinas, 2014, p.181)

Si, por parte de los españoles, el encuentro con el otro supuso una mezcla de fascinación y ansia de dominación hacia el otro, no deja de sorprendernos la reacción del emperador azteca. De acuerdo con la historia oficial, sustentada en el relato de Sahagún, la llegada de Hernán Cortés fue interpretada por Moctezuma como la llegada de la Quetzalcóatl – la serpiente emplumada– que había regresado para recuperar su reino tolteca. Los registros recogen así las palabras de Moctezuma:

Mirad que me han dicho que ha llegado nuestro señor Quetzalcóatl. Id y recibidle, y oíd lo que los dixere con mucha diligencia... Veis aquí estas joyas que le presentéis de mi parte, que son todos los atavíos sacerdotales que a él le convienen (Sahagún, 1989, Libro XII: IV).

Todorov, intelectual que ha dedicado su vida a pensar el lugar del otro, regala una hipótesis interesante para explicar la reacción de Moctezuma:

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior: si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los esclavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemer*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nanob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas mam como «tartamudos» o «mudos». Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonoualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes. (1992, pp. 84-85)

Todorov sostiene que los aztecas estaban acostumbrados a las diferencias entre ellos y los tlaxcaltecas y chichimecas, puesto que esos otros pueblos habían sido asimilados dentro de la jerarquía del mismo Imperio Azteca bajo una relación de subordinación, pudiendo o no ser reclutados para los sacrificios. Lo que ocurrió en el encuentro con los españoles, sin embargo, fue una extrañeza tan radical que hizo que su sistema de reconocimiento de otras diferencias humanas quedara obsoleto, de manera que el único reconocimiento posible fue atribuirles una naturaleza divina. Cuando se tomó conciencia del peligro encarnado por los recién llegados, América ya estaba sometida a Europa.

Entre las miradas no americanas podemos elegir, por su rigor y originalidad, el caso de Michel de Montaigne. En palabras de Todorov:

Como es bien sabido, Montaigne no sólo ha dedicado un capítulo completo a un hecho tan importante, sino que abundan en ellos frecuentes alusiones, incluso extensos fragmentos referentes al acontecimiento que trastocó tan profundamente la imagen del mundo conocido hasta entonces. (1992, p. 27)

Lo más original es que su posición se opone frontalmente a la de los teólogos que afirmaban rotundamente que América no era un nuevo mundo, sino la continuación de Europa. Sus apreciaciones se apoyan en múltiples fuentes —sobre todo la *Silva de varia lección* (1540), de Pedro Mejía, y la *Historia General de la Indias* (1552), de Francisco López de Gómara— cuyas huellas están en el capítulo dedicado a Ramón Sibiuda (Montaigne, 2007).

Destacamos, a este respecto, dos lugares significativos en su producción: en primer lugar, un texto titulado «De los caníbales» (libro I, cap. XXX); más adelante, la secuencia del libro III, capítulo VI, titulado «Los carruajes». El primero de los fragmentos (I, XXII) revela de manera ilustrativa la relación de Montaigne, francés, con los testigos directos de la Indias. Lo cual da la noticia de la existencia de una ruta comercial francesa, jalonada por una colonia ubicada en una isla en la bahía de Guanabara (Río de Janeiro), con el objetivo de traficar pau-Brasil y especias entre los años de 1555 a 1570:

He tenido a mi lado, durante mucho tiempo, a un hombre que permaneció diez o doce años en ese otro mundo que ha sido descubierto en nuestro siglo, en el lugar donde Villegagnon desembarcó, llamado en Francia Antártica («también llamada América», dice Thevet, contemporáneo). Este descubrimiento de un país infinito parece ser muy importante. No sé si puedo estar seguro de que no se descubra otro en el futuro, habida cuenta de que tantos personajes más grandes que nosotros han errado en esta materia. Temo que nuestros ojos sean más grandes que nuestra tripa y que seamos más curiosos que capaces... (Montaigne, 2007, p. 242)

Montaigne era muy sensible a la imagen de un mundo en movimiento que desestabilizaba las certezas, que rompía con el universo cerrado de la Edad Media, acostumbrada a la idea de que el mundo empezaba y terminaba en el Mediterráneo:

El hombre que tenía conmigo era simple y burdo, lo cual es una condición apropiada para dar testimonio verídico. La gente refinada, en efecto, observa con mayor curiosidad y más cosas, pero las comenta y acaba por alterar un poco la historia [...]. Se requiere un hombre fiel o uno tan simple [...]. El mío era así; y además me ha presentado en distintas ocasiones a muchos marineros y mercaderes que había conocido en su viaje. En consecuencia, me doy por satisfecho con esta información, sin indagar qué dicen los cosmógrafos. Necesitaríamos topógrafos que nos hicieran el relato peculiar de los sitios dónde han estado... (Montaigne, 2007, p. 244)

El comentario que surge de la extrañeza etnográfica que encarna el canibalismo tiene como cometido levantar el estigma que ya se cierne sobre los radicalmente otros. Es una apreciación cuidadosa:

No me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras. Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto. (Montaigne, 2007, p. 250)

Los comentaristas ven en esa observación una alusión a la crueldad presente en la matanza de los hugonotes y en ciertos tormentos puestos en práctica por los portugueses. Pero lo que se destaca aquí es que la barbarie no era un atributo exclusivo de los «salvajes».

El capítulo VI del libro III, «Los carruajes», es especialmente brillante, pues revela que la supuesta superioridad de los europeos frente a los pueblos originarios era apenas real en la mente de los conquistadores:

Nuestro mundo acaba de encontrar otro —¿y quién nos garantiza que será el último de sus hermanos, habida cuenta de que es éste los demonios, la sibilas y nosotros lo hemos ignorado hasta ahora?— no menos no menos grande, rico y vigoroso que él, y sin embargo tan nuevo y tan niño que todavía le están enseñando el abecé [...]. Era un mundo niño; aun así no lo hemos golpeado ni sometido a nuestra disciplina por la superioridad de nuestro valor de nuestras fuerza naturales, ni lo hemos seducido con nuestra justicia y nuestra bondad, ni subyugado con nuestra grandeza de ánimo. La mayoría de sus respuestas y de las negociaciones hechas con ellos demuestran que no nos eran inferiores en claridad de espíritu natural ni en pertinencia. (Montaigne, 2007, p. 1043)

Montaigne conoce muchos detalles del reino del Perú y de México. Por eso llama la atención que permanezca en la pura descripción, sino que ataque directamente —como ve que hacen los propios indígenas que él conoce en Rouen, traídos por los expedicionarios de Guanabara— las doctrinas sobre las que se legitima la conquista: concretamente, la disposición del Papa antes mencionada, el Tratado de Tordesillas, para que España y Portugal se apoderen de estas tierras. Los nativos americanos, una vez conocen las condiciones del proceso, señalan que tal autoridad no es sino pura astucia, subrayando que el pueblo que pide a otro que se convierta a su religión, o que les dé sus riquezas, resulta pobre. No pueden entender la autoridad de ese Papa que, literalmente, se autoriza a sí mismo a dar lo que no le pertenece. Así concluye su reflexión, que salva la proposición del que es visto como radicalmente otro:

Cuando miro el ardor indomable con el que tantos millares de hombres, mujeres y niños se ofrecen y se arrojan tantas veces a peligros inevitables para defender a sus dioses y su libertad, la noble obstinación con la que prefieren soportar sus excesos y dificultades, y la muerte, a someterse al dominio de quienes les han engañado de manera tan infame, y cómo algunos, cuando son capturados, prefieren dejarse desfallecer por el hambre y el ayuno a aceptar vivir gracias al poder de sus enemigos, tan vilmente victorioso, preveo que si les hubieran atacado en igualdad de armas, experiencia y número, el peligro habría sido tanto o más, que el de cualquier otra guerra de las que vemos. (Montaigne, 2007, p. 1045)

«Nuestro mundo acaba de encontrar otro»: Montaigne lo dice en directo porque visita a los naturales de Brasil exhibidos en la corte de Rouen (en 1550 y 1562), para ver cómo son, qué dicen de sí mismos, y así entrar en contacto con sus nuevas formas de vida, con la ayuda de ese dudoso traductor que antes aludió. Destaca principalmente cómo se extrañan por el ejercicio del poder de la monarquía: les resulta incomprensible que un rey casi adolescente tenga poder sobre personas maduras, con cualidades y experiencia de la vida notablemente superiores. Y destacan también el formalismo burocrático de las relaciones jerárquicas. Entre los nativos americanos, quien ejerce el poder es quien primero se expone: en el combate, en la solución de los problemas de la comunidad. La diferencia radical permite crear un eje de comparación que antes no existía.

Frank Lestringant, el gran especialista en la Francia Antártica sostiene que, bajo una mirada superficial, las observaciones de Montaigne pueden sonar a un devaneo primitivista, una visión idealizada del universo indígena como aquél que vive aislado de todos los males del mundo europeo. Sin embargo, a lo largo del capítulo, queda muy claro que él no se deja llevar por el cliché. Sabe muy bien que los tupinambás tenían un sofisticado sistema de parentesco, que eran agricultores, que practicaban el trueque. La forma pendular de redactar lo que percibe es muy propia de un pensamiento en movimiento:

A coincidência entre os dois movimentos é sempre fugidia. Reduz-se ao instante. A apreensão é transitória, a fixação, momentânea. O percurso dos *Ensaïos* se assemelha a uma navegação alinhando ancoragens provisórias, seguindo rotas sinuosas e quase sempre imprevisíveis. Montaigne está sempre pronto a recorrer a lugares retóricos, que nunca são nele mais do que balizas transitórias, flutuantes, abandonadas quase que imediatamente após terem

sido consideradas. Em vez de terem por função reduzir o desconhecido ao conhecido e o escandaloso ao familiar, mitos como os da Atlântida, da idade de ouro, da república ideal ou do filósofo nu, evocados em «Dos Canibais», servem apenas, finalmente, para provar o caráter irredutível de uma alteridade inédita e, a bem dizer, impossível de apreender. (2006, p. 516)

Una forma de pensar que se asemeja ella misma a un viaje, desplazándose hasta que encuentra un lugar de sentido, que en el caso de «De los caníbales» ha permitido a los europeos conocer un mundo distinto: «No cometo el común error de juzgar al otro según lo que soy. Creo con facilidad cosas diversas de mí» (Montaigne, 2007, p. 84).

La experiencia de lo diferente radical ha sido expresada por estudiosos que toman las formas y la iconografía de lo americano como alegoría de la otra realidad que al mundo se le aparece y que acaba –por las vueltas que da el Galeón de Manila, las nuevas rutas de la China– por ser integrado en un todo heterogéneo. No podemos dejar de mencionar la contribución del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2010), que ha realizado aportaciones enormemente valiosas para pensar de forma crítica lo que él mismo nombra «el otro del otro» en relación con el perspectivismo amerindio.

2.3. La errancia en relación con la experiencia urbana moderna

Así como las rutas americanas abren la percepción de la otredad, la modernidad despliega un escenario radicalmente novedoso: la ciudad moderna. Los espacios interurbanos y sus núcleos ya sean los primeros burgos renacentistas o las ciudades que se erigen en cabezas de repúblicas como Florencia, tienen el valor fundador de proponer un modo de errancia desconocido anteriormente. Nos referimos al momento en el que la ciudad se perfila como un núcleo poblacional, cultural y económico, herencia de la antigua *civitas*. A partir de entonces los núcleos se abren, se densifican y se revelan como puntos de referencia del viaje y de la vida en la modernidad.

En su trabajo *Historia y crítica de la opinión pública* (1981) –en realidad, la traducción correcta sería «el movimiento estructural de lo público»–, Habermas establece que la ciudad moderna da origen a un nuevo tipo de sujeto político: el burgués y ciudadano. Este se perfilará como el epítome del sujeto moderno, miembro de un espacio urbano inédito, no subordinado a un monarca, que proclama una hipotética igualdad entre sus miembros. Esta es la aportación radical que la modernidad imprime en la errancia: su anclaje en un contexto urbano de nuevo cuño. La ciudad moderna, aquella que parte de la ciudad

renacentista y culmina en la ciudad barroca, va a preparar el terreno, en sentido propio y figurado, a los nuevos desplazamientos de los sujetos. La ciudad pre y protoindustrial se apoya en esta condición arquitectónica, urbanística y sensible que comienza a emerger entonces.

Las condiciones objetivas para que este fenómeno urbano se asiente son, claro está, el surgimiento de un cambio demográfico y una mutación tecnológica notables. Como aprecia Walter Benjamin en varios momentos de *El libro de los pasajes*, la ciudad de consumo se erige sobre la piedra y la opacidad de la ciudad barroca⁶. Esta expone su condición totalizadora, reguladora y abarcante, incorporando en su seno símbolos, relatos y sujetos. La ciudad moderna imposibilita la iniciativa, la autonomía individual, a través de la seducción mediante las imágenes de territorios fascinantes, poderosos, que establecen un relato compacto sobre el sistema colonial y las delicias de las conquistas.

La errancia moderna se construye, por tanto, sobre el adoquinado de una historiografía que hoy parece haberse agotado. El sujeto cosmopolita moderno parte de la ciudad, del sistema político que articula distintas ciudades –bajo los imperios, bajo las instituciones religiosas– con el fin de proyectar y fundar, como veremos en las figuras contemporáneas de la errancia desplegadas en la segunda parte, una metrópolis heterogénea, que engendra a la vez al individuo contemporáneo y a la masa. Al fin y al cabo, quien va perdiendo –por rebelión propia o por oferta del mercado– su condición de súbdito se encuentra adscrito a una masa de individuos que van y vienen: ese será el modelo del *flâneur*, el *girovagante* anónimo de la ciudad populosa, implantado a comienzos del siglo XIX. Por eso, la ruta urbana trae una transformación más radical: no sólo se despliega en espacio, que transita de burgo a urbe y, más adelante, a metrópolis, sino también en el tiempo. El ritmo, *la rítmica interna*, o el *tempo* que Simmel analiza en su *Filosofía de la Moda* (2014), abren el tremendo tiempo del *instante*. La confrontación entre la Historia y el instante será el causante de la tensión de este tercer antecedente moderno de los caminos del vagar.

⁶ «Subordinar los significados a las distintas piezas de la obra, es decir, a las partes; procedimiento clave del barroco con el cual no tanto se divide un todo cuanto el proceso de su producción. Los emblemas barrocos se dejan comprender como productos que se encuentran a medio fabricar, que de ser las etapas propias de un proceso productivo se han ido a convertir en monumentos del proceso de una destrucción» (Benjamin, 2013, pp. 590-591).

Veamos, en tres pasos, cómo se desarrolla (a) *los modos de la ciudad moderna*, o cómo se desarrolló la construcción de las ciudades modernas (comenzando por las ciudades americanas, que hemos visto como el primer lugar de lo otro); (b) *las ciudades de Europa y sus conflictos*, o cómo son las relaciones entre ellas, tanto en tiempos de paz como en la guerra; y (c) cómo es la sensibilidad y condición urbanas, que los nuevos viajeros incorporan en sus imaginarios.

(a) Los modos de la ciudad moderna

La manera en que fueron levantadas las ciudades en la modernidad permite comprender el proceso de mutación antropológica que acarrea el nuevo sistema urbano.

El giro lo prefiguró Simmel, en su trabajo sobre *La metrópolis y la vida mental* (2005), cuando afirma tajantemente que la ciudad no es una entidad espacial con consecuencias sociológicas, sino una entidad sociológica que se construye espacialmente. Esta perspectiva, que integra de forma indisoluble la interacción social en el territorio, en una suerte organicismo etológico, posee un hilo conductor, larvado pero sugerente, en el elenco de autores –es el caso de Marx, Simmel y Weber– que comienzan a leer los espacios urbanos como núcleos estructurales y estructurantes para la sociedad, cuajados de significaciones y metamorfosis de sentidos.

Esa es la ciudad que Salvador Bernabéu señala como la gran importación americana desde Europa:

El modelo estaba ya generalizado en el Nuevo Mundo cuando fue consagrado por las ordenanzas de Felipe II de 1573: una plaza mayor en el centro, donde se situaban los principales edificios religiosos y civiles, rodeados por calles trazadas según el modelo reticular. Para gobernarla, se trasladaron a América los cargos municipales castellanos, aunque la lejanía de la Corona y las circunstancias americanas impusieron novedades. (2010, p. 15)

Es de sumo interés comprender que, junto con el valor técnico, instrumental, de la nueva ciudad, barroca o preindustrial, se produce un cambio antropológico: la ciudad es el espacio que conformará la mente de los habitantes de la urbe. Weber, Simmel o Benjamin, entre los pensadores europeos de la condición moderna, señalan que existe una manera de pensar, una «filosofía de la ciudad» –tal y como existe una «filosofía del dinero»,

formulada por Simmel— según la cual será la cultura urbana el elemento decisivo en la moderna errancia, en los viajes y en la forma de vivir la vida cotidiana.

Si atendemos al espacio moderno en su conjunto, vemos que el diseño urbano americano es el que va a proveer de rutas de errancia al nuevo mundo incorporado, tan distante del viejo conocido. Siguiendo a Salvador Bernabéu:

El mundo español en América, y en menor medida el portugués, se concentró en las ciudades. Como han señalado varios autores, la gran empresa urbanizadora fue lo que singularizó y caracterizó la expansión hispánica en el Nuevo Mundo. En palabras de Manuel Lucena Giraldo: «el colosal proceso urbanizador acontecido en América entre 1492 y 1810 constituyó un fenómeno único en la historia de la humanidad por su densidad, equilibrio y continuidad en el tiempo» Tras La Isabela, el primer asentamiento permanente del Nuevo Mundo, la reina Isabel la Católica encargó a Fray Nicolás de Ovando, primer gobernador real de La Española, en 1501, «hacer algunas poblaciones en la isla para que los cristianos que allí hubiera no vivieran derramados». Un año después se fundó Santo Domingo y antes de una década los españoles habían levantado más de una docena de ciudades en diversas zonas del Caribe, de las cuales las más importantes y duraderas serían La Habana y San Juan de Puerto Rico. (2010, p. 13)

La pluralidad y la mixtura de los asentamientos traza un plano de la errancia americana que tiene un indudable valor político:

Sin embargo, la ciudad no operó exclusivamente como una herramienta local de apropiación del espacio, sino que definió también una estrategia global de colonización en todo el Nuevo Mundo. En un primer momento, «fue lugar de aprovisionamiento, descanso, centro de decisión», pero más tarde se «convirtió en el núcleo de estabilización e irradiación de la colonización española». La red urbana funcionó como una plataforma de producción de nuevas iniciativas de conquista y de consolidación de las empresas ya iniciadas. Podría afirmarse que la ciudad colonial se desarrolló como un instrumento fundamental de la conquista, una circunstancia que —por lo demás— los indígenas advirtieron perfectamente, como lo acredita una historia atribuida al cacique Lautaro. Se cuenta que cuando el jefe araucano avanzaba sobre la ciudad de Santiago de Chile en 1556, con el propósito de destruirla, dijo a sus

compañeros: «Hermanos, sabed que a lo que vamos es a cortar de raíz de dónde nacen estos cristianos, para que no nazcan más». (Orellana, 2017, p. 116)

Lo que conviene retener de esta historia es el modo en que lo diverso, lo radicalmente otro, en un principio, acaba por ser integrado, en un ejercicio de dominación colonial, de aprovechamiento económico y captación ideológica. Sin embargo, su resultado no fue tan «disciplinante» como se requirió: la raíz de lo otro asoma, amenaza en todo momento. Esto provoca la perplejidad de Octavio Paz, cuando en su *Laberinto de la soledad* (2015) tiene que deslindar, por un lado, el mundo de la «rajada» y su silente esposo y, por otro, el mundo gringo que amenaza a las puertas y se cuela dentro.

La ciudad americana, viene a decir Bernabéu, fue una ciudad regulada: una comunidad de orden, justicia y fe, que hundía sus raíces en la concepción humanista y en el pensamiento cristiano, especialmente en la Ciudad de Dios de San Agustín. Surgió, de esta forma, un mundo de negociaciones, olvidos y excepciones, una América virreinal rica y compleja, conocedora de las normas, pero holgazana en su cumplimiento. Una América regida por alcaldes, regidores, corregidores, alguaciles, almotacenes, procuradores, pero también por comerciantes, eclesiásticos, encomenderos, negros, mestizos e indios que, desde la fundación de la primera ciudad del Nuevo Mundo, no dejaron de habitar las urbes a pesar de las leyes y ordenanzas que separaban la república de los españoles de la de los indios:

La ciudad fue una pieza clave de la colonización y estuvo ligada a una materialidad fácilmente discernible que consistía en la asimilación de lo extraño a partir de la administración urbana del territorio (gestión de lugares desconocidos, control de nuevas condiciones medioambientales, gobierno de una población indígena enigmática y hostil, etcétera). En dicha dinámica no puede excluirse el papel que ha cumplido la dimensión simbólica, especialmente si tomamos en consideración la precariedad de la mayoría de los núcleos urbanos fundados en la época colonial y la consiguiente necesidad de reforzar y asegurar los vínculos de una comunidad incipiente que percibía infinitas amenazas en torno a sí. (Bernabéu, 2010, p. 115)

(b) Las ciudades de Europa y sus conflictos

La ruptura y reorganización de la errancia, impuesta por la ciudad europea, no sólo tiene que ver con los periodos de guerras: la modernidad es alumbrada tras un costoso parto, marcado por la guerra de los Ochenta Años o de Flandes (1558-1648), la guerra de los Treinta Años (1618-1648) y la guerra de los Siete Años (1754-1763). También imprime transformaciones profundas en la vida cotidiana. Bastaría sólo con nombrar los cambios en el uso del agua en las ciudades, en las pautas de higiene, las vías de comunicación interurbanas y, sobre todo, la radical remoción de los sistemas de creencias: una zona de tradición católica, por ejemplo, podía adoptar la doctrina protestante rápidamente a través del derecho de conquista. Es fundamental, asimismo, la aparición de una burguesía urbana, que no sólo impone un nuevo modo de ver las cosas, dando lugar a una progresiva racionalización de lo público, sino que abre un progresivo reconocimiento de los y las diferentes.

En este sentido, Montaigne es un emblema de la nueva articulación urbana, así como del diagnóstico de pérdidas y ganancias: «Suelo responder a los que me preguntan por la razón de mis viajes: sé bien de lo que huyo, más no lo que busco [...] que es mejor cambiar un estado malo por otro incierto». Montaigne, ese viajero que transita de ciudad en ciudad, de nación en nación, confiesa al comienzo de su *Diario del Viaje a Italia*: «No elijo mi dirección, cualquier camino me conviene» (1994, p. 22). De esta forma, Montaigne inaugura no sólo la conciencia de la otredad, que parte del contraste con el «nuevo mundo», sino que se posiciona en la Europa que sale de las guerras de religión, en el albor de la modernidad. Con ello anticipa, según Adolfo Castañón, el dicho nietzscheano «Yo no escribo sólo con la mano, el pie también va conmigo. El camino va por mí, firme y valiente, unas veces por el campo, otras por el papel» (2015, p. 90). Efectivamente, los pensamientos caminados y la propia condición del observador de las ciudades modernas son una nueva fuente de inspiración para la errancia reflexiva⁷. Toparse con las ciudades nuevas, refundadas, agrandadas, abre una puerta al pensamiento sobre esta nueva condición.

⁷ El mismo Sigmund Freud, impenitente viajero al sur europeo y a su propio entorno, comenta en carta a su amigo Fliess su visita a la Expo de Viena de 1878. Y usa las mismas palabras que Baudelaire en *Spleen de Paris*, quien camina por la ciudad de la exposición es como «un rey que va de incógnito».

Entonces Montaigne añade: «Yo decía de las ventajas de Roma, entre otras cosas es la ciudad más abierta al mundo, en la que la extranjería y la diferencia de nacionalidades se da poca importancia; por su misma naturaleza es una ciudad hecha de remiendos de extranjeros, todos están en ella como en su casa» (Castañón, 2015, p. 93). De esta manera, el pensador critica a los franceses que habitan en Roma, puesto que sólo conviven entre ellos, replicando su propia situación en Francia, sin abrirse a la novedad. La posición de Montaigne frente al fenómeno urbano moderno queda sintetizada en un poderoso lema, «Entre las condiciones humanas, esta es la más común: que nos gusten más las cosas extrañas que las nuestras, amar la mudanza y el cambio» (Montaigne, 2007, p. 9).

La refriega sostenida entre naciones se sustancia también entre las ciudades, que son ya ejemplos de esplendor económico y cultural. El repertorio de menciones movilizadas por Montaigne resulta edificante: desde las ciudades alemanas y suizas hasta Roma, que el francés identifica como el epicentro de Italia, caracterizada por el esplendor de las nuevas mansiones y los jardines en los que el agua fluye sin fin, convertida en elemento arquitectónico. La canalización del agua en las ciudades europeas supone el salto definitivo hacia la modernidad. En el plano simbólico, la sensación de estar en espacios sin bordes es ansiada por el viajero:

Yo, sin embargo, buscaba y empleaba mis cinco sentidos naturales en obtener el título de ciudadano romano, aunque nada más fuera por el antiguo honor y la memoria religiosa de su autoridad [...]. Es un título vano, pero debe reconocer que me hizo mucha ilusión haberlo obtenido. (Montaigne, 1994, p. 112)

Finalmente, en el filo de la modernidad, hay un testimonio del escritor español Leandro Fernández de Moratín, tenido por «costumbrista», que pinta la diversidad de las ciudades europeas de esta polícroma manera:

Entre los varios estados que dividen la Europa, unos cultivan en paz su terreno fértil, otros deben su existencia a las artes mercantiles que ejercitan, otros cubren el mar de naves, y traen de la más ignorada parte del mundo los frutos, necesarios ya para satisfacer nuestro lujo y disipación; otros, dueños de metales preciosos, adquieren por ellos cuanto les falta y otros pelean y vencen [...] Como su gobierno es electivo y nadie ocupa la Silla Pontificia que pueda prometerse en una edad decrepita por lo común largo reinado.

Todo sistema de prosperidad pública que necesite constancia y tiempo, o no se adopta, o si se emprende, se malogra o se inutiliza. El grande objeto de un Pontífice es el de enriquecer a sus parientes, ilustrar su casa, y como esto si se ha de hacer debe hacerse pronto, no puede verificarse sino por medios injustos, violentos, contrarios al bien común. De aquí nacen las usurpaciones, los monopolios, el aborrecido nepotismo que, produciendo todos los días fortunas rápidas y escandalosas, aumenta la desigualdad funesta, la opresión y miseria del pueblo y el insolente orgullo de sus tiranos. Todo es eclesiástico y religioso en esta corte del orbe cristiano, el Pontífice, sus cardenales, los ministros, las secretarías, los magistrados, los legistas, los varios ramos de administración pública, las escuelas públicas, las congregaciones y colegios, en suma, los individuos y los cuerpos de alguna consideración, todo es eclesiástico, la tonsura es la única senda que conduce a la fortuna y al honor [...]. Éste es sobre todo el gran principio de corrupción, que obra indistintamente en las clases más elevadas y en las más humildes del estado (Moratín, 2003, pp. 79-80).

Las ciudades aparecen como escenario de conflicto y control, convirtiéndose en la base del dominio español en América. Pero el modelo europeo arroja un balance de hegemonía en el control de la vida.

La institución urbana, lugar de encuentros, intercambios, oportunidades, conflictos y fronteras, encarnó a lo largo de los casi cuatro siglos de presencia hispánica los ideales y aspiraciones de cuantos las habitaron. La urbe latinoamericana proclamó, mejor que cualquier entidad, la realidad y complejidad del dominio hispano-luso sobre un mundo foráneo. La aspiración de estabilidad y sujeción de la población, la creación de una nueva sociedad y la representación de los intereses y pretensiones coloniales, fraguaron un modo de ser durante el periodo hispano que, hasta hoy, ha venido influyendo en la vida cotidiana de la ciudad latinoamericana (Bernabéu, 2010, p. 15). Al mismo tiempo, la organización del tiempo y del espacio, el nomadismo en el interior de las metrópolis, van a articularse en torno al dictado de la oferta y la demanda de un mercado que no se propone como el que satisface las necesidades, sino como el que fomenta y alienta la dinámica de los deseos.

(c) Las metrópolis y las ciudades de consumo

Cuando las ciudades crecen y se densifican surgen las nuevas metrópolis, de sumo interés para el trazado de la genealogía de la errancia que desarrollamos más adelante. El punto de partida es la mutación que opera entre una ciudad moderna que logra implantar una racionalidad espacial y temporal, por más que su manifestación sea barroca, excesiva, no domesticable; y la ciudad que es escenario de la industrialización. La ciudad moderna, que va del barroco a los pasajes comerciales, experimenta un cambio en su propia estructura, afectando en cómo se articula lo urbano, y en la institucionalización de una nueva temporalidad.

La ciudad barroca comienza favoreciendo una teatralización de lo político, esa dimensión que Claude Lefort (1996) llama la *mise-en-scène*, es decir, la escenificación de lo político. Esto queda patente en las relaciones entre el mercado estamental, donde cada casta se hace impermeable para las inferiores, y los espacios institucionales de la corte, en los que la plaza y el templo aparecen trabados entre sí. El tiempo de la vida se mide en periodos y distancias que parecen eternas, en los que parece que nada cambia, aunque las mutaciones sean radicales, pues es entonces cuando se institucionaliza el patrón de medida del tiempo.

Observemos que la mutación se manifiesta cuando la industrialización comienza a hacerse presente: los modos recientes de producción se llevan por delante la organización menestral de las tareas, dando paso a un nuevo modo de relación con las mercancías es definitivo. La fábrica encarna la ruptura del tiempo cotidiano, de modo que la comunicación entre las ciudades, especialmente a partir de la invención del ferrocarril, se perfila como el desencadenante de una nueva definición del espacio: los burgos aislados son reemplazados por densas redes de comunicaciones y áreas metropolitanas que pronto se dibujan en Europa y América.

Como no cabe aquí un estudio pormenorizado de este proceso, podemos elegir algunos ejemplos que lo ilustren. Cabe mencionar el caso de José Martí, que conoció tanto los modos de vida de las sociedades preindustriales, cercanos al devenir natural, como los primeros paisajes del consumo. En sus textos americanos, recientemente editados bajo uno de sus títulos más conspicuos, «Todo lo olvida Nueva York en un instante» (2018), por José Miguel Marinas, aparecen las trazas que soportan la nueva ciudad como paisaje cambiante, que condensa sueños e intereses.

Los hábitos y las representaciones, ingredientes fundamentales de la cultura, se completan con las correspondientes formas de identificación, la aparición de nuevos estilos de vida y sujetos sociales, provocando un cambio profundo en la sensibilidad, el nacimiento de nuevas formas de psiquismo. Apreciemos, sin embargo, que al declarar cómo cambian los modos de vida, Martí elabora una posición moral propia y matizada acerca del universo observado, ese pueblo, plural y complejo, que es el de los Estados Unidos de la época, y que le suscita apreciaciones heterogéneas. Por un lado, le sorprende la efervescencia de esa «humanidad nueva que hierve, que lo que ha venido amalgamándose durante el siglo, ya fermenta: ya los hombres se entienden en un Babel» (1887)⁸, por otro ya ha dejado una más que semilla de duda —en la carta a Mitre (19 de diciembre de 1882)— ante la que no le parece «que sea de buena raíz de pueblo, este amor exclusivo, vehemente y desasosegado de la fortuna material que malogra aquí —o pule sólo de un lado a las gentes— y les da a la par aire de colosos y de niños» (Martí, 1963, pp. 9-12)⁹.

Los cambios en el entorno imprimen cambios en el alma humana. Martí se dedica a inventariar los modos de traer lo nuevo. Su frase más célebre será, como acabamos de ver, «Todo lo olvida Nueva York en un instante». La medida del tiempo cambia. Su memoria también. Y, por supuesto, la percepción del tiempo futuro que asoma por las puertas —ya no materiales, pues las murallas se derriban a mediados del XIX— de las ciudades.

Otros escritores americanos como Walt Withman, presente en la primera Exposición de Nueva York (1854) y, sobre todo, Edgar Allan Poe (1840), describen con certeza el nacimiento de un nuevo sujeto urbano. En su cuento «El hombre de la multitud», Poe inventa un verdadero sujeto girovagante del nuevo mundo urbano en el que no se pone el sol: las lámparas de gas mantienen despierta la ciudad la noche entera. El narrador de ese cuento sigue a un personaje que no se detiene jamás, a lo largo de tres días y tres noches, sin oficio ni beneficio, contemplando todas las novedades que la ciudad —las ciudades de las primeras exposiciones universales— aporta. Al cabo de ese tiempo, el observador se siente fatigado, y todo parece indicar que también el errabundo puede por fin contemplar su rostro. El diagnóstico de Poe es certero: «pertenece a la raza de quienes no pueden

⁸ Referencia a uno de los textos de José Martí, incluido en el libro antes mencionado.

⁹ Las referencias están extraídas de los cuatro tomos que abarcan la década de 1883 a 1893, año de la Exposición Universal de Chicago. En la edición de sus obras, son los que llevan el acápite «En los Estados Unidos» (Martí, 1963).

estar solos» (2016, p.235). Con ello pinta a la vez el nacimiento del individuo urbano moderno y de la masa que no contiene, lo acoge y acaba siendo una amenaza para él.

Este relato y la mirada errabunda que lo sostiene serán ensalzados por los escritores europeos, especialmente por la generación de Baudelaire. Baudelaire resulta ejemplar para la exploración de este nuevo escenario urbano, metropolitano. Desde las brillantes y alocadas escenas del Jardin du Luxembourg y sus soportales, con cafés, lectores de periódicos y fumadores de tabaco americano, al movimiento de masas —que salen, acomodándose o diluyéndose en las calles; que entran, como los obreros que trabajan en la ciudad, aunque no viven en ella— hay toda una escenificación que rompe la gravedad neoclásica. Los que van errantes no son pasivos, componen una identidad visible que será la señal de la errancia contemporánea. Como dice Veblen (2014), quien pertenece a este mundo urbano extenso y policromo tiene que cuidar la presentación de su identidad. No puede dejarla a la mirada arbitraria de los otros, a quienes no conoce. Por este motivo, la diferencia y la heterogeneidad son rasgos centrales del nomadismo ciudadano, urbanita, cosmopolita.

Lo más llamativo de este complejo proceso es la forma en que distintas temporalidades se solapan, al calor de la transformación urbana que marca el paso de la ciudad productiva a la ciudad de consumo. La conversión del espacio de la errancia, propio de la ciudadanía, en producto y aún marca, pasando a depender de la exclusiva voluntad del mercado, apunta a transformación (Fernández, 2005). Por ello, conviene analizar qué ocurre en las mentes y en los procesos psíquicos inconscientes, o no del todo controlados, de quienes habitan las ciudades. De esta forma, cabe localizar la inflexión desencadenada por la modernidad y los procesos ulteriores de modernización, que obligan a atender a lo imprevisto, a lo no controlado. Al conjunto de fenómenos que, a modo de ilustración, Carl Schorske (2011) despliega en su celeberrima obra *Viena fin-de-siècle* (trabajo original publicado en 1979). Lo que está en juego no es sólo que la ciudad desborde su propio límite y diluya su propia muralla marcando, tal vez con más fuerza simbólica que las murallas reales se encuentran en el interior, y no en el afuera.

La ciudad será el escenario de lo que Schorske llama «la crisis del ego liberal» (2011). Y será el caldo de cultivo para las nuevas maneras de comprender la salud y la enfermedad,

el trabajo y el gozo, lo masculino y lo femenino, lo abierto al futuro y lo que teme a ese devenir, a esa constelación del despertar¹⁰.

2.4. La errancia interior: el psiquismo

En el hueco que queda entre los procedimientos de exclusión, acotamiento en los límites de las ciudades, el gran encierro de los sistemas penitenciarios (Foucault), surge una nueva realidad para el viaje moderno. Será la que Freud denomina, a la vista de que su afán conquistador ya no tiene territorios geográficos sin descubrir, la tierra interior. Con la connotación de que esa tierra no es tranquila ni prometedora, sino que está formada por lo de abajo («*acheronta movebo*»¹¹).

La cuarta gran transformación del vagar moderno, como decíamos antes, es radical porque surge de lo inesperado. La modernidad no solo se instala en las vías racionales, regidas por la organización de la vida y del trabajo, por la conquista de nuevos territorios lejanos, o por la difícil domesticación de los monstruos urbanos que componen el nuevo paisaje. Tanta mutación externa, de tiempos y espacios, de condiciones de vida, acaba por invadir un territorio hasta entonces aparentemente inalterable como es el psiquismo, el factor subjetivo de la acción y de la edificación.

Como Foucault dice en *Las palabras y las cosas* (1998), con la progresiva desaparición del Orden Clásico se produce la escisión entre palabras y cosas: entre las experiencias nuevas, en el producir y en el vivir, y el lenguaje en el que estas intentan explicarse. Las palabras no dan para explicar lo novedoso que atesoran las vidas —la ruptura con lo natural, la enorme sorpresa del Nuevo Mundo, lo abigarrado de las ciudades—, por lo que los nuevos discursos y la preocupación por el lenguaje surgen con intensidad. Pero este fenómeno no se circunscribe al repertorio comunicativo de las nuevas ciencias humanas, sino que atañe también a la carencia que muy pronto estas experimentan: son válidas para hablar

¹⁰ Mientras Aragon queda sujeto al dominio del sueño, lo que aquí ha de hallarse es la constelación del despertar. Mientras que se mantiene, en Aragon, siempre un elemento impresionista —a saber, la «mitología», aquí ha de disolverse, justamente, dentro del espacio de la historia. Algo que sólo puede suceder despertando un saber que aún no es consciente de lo sido. (Benjamin, 2013, p. 735).

¹¹ «Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo/Si no puedo vencer los cielos, voy a mover a los infiernos». Esta frase de Virgilio (*Eneida*, Libro VI, verso 878) fue elegida por Freud como epígrafe de apertura a *La interpretación de los sueños*, considerado por él como su obra más importante.

de los nuevos territorios del saber fragmentado, pero no para indagar qué le ocurre al sujeto que subyace y habla en todos ellos.

Ese terreno del sujeto que no sabe nombrarse a sí mismo no sabe poner palabras a sus nuevos deseos, a sus nuevos síntomas, será el de la nueva errancia. Es también aquí donde lo sentido atenaza, causando nuevos modos de sufrimiento (angustia, agorafobia, histeria de conversión) que no encuentran palabras que los retengan y los sepan interpretar.

La aparición de nuevas formas de comunicación, sin sentido aparente, conforma el camino real de este error moderno: el síntoma. Es muy importante señalar que, en las primeras definiciones del «síntoma» intervienen dos espacios. El síntoma, dirá Freud en una carta a su amigo y colega Fliess, es «una solución de compromiso entre dos escenas o procesos». Uno visible, aparente, que se repite de forma absurda, sin dar claves de sí mismo, y otro que es la otra escena, expulsada o reprimida, a la que no se tiene acceso (más bien ella accede a nosotros a través de señales que insisten o duelen). Junto con la noción de síntoma, la realidad de la otra escena marcará el nacimiento moderno de la errancia del sujeto.

La generación de síntomas, lo radicalmente novedoso de esta forma de errancia moderna, consiste en la confrontación de dos escenarios vitales, de dos itinerarios que, aunque conviven, son incompatibles. En los modos de errancia modernos, en las formas tempranas de la revolución industrial, se ha ido desatando un conflicto entre dos formas de organizar la vida cotidiana. Una de ellas parece seguir la creencia en el progreso y la productividad, basadas en la rentabilidad, en una razón instrumental que todo lo evalúa desde el punto de vista de la relación costes-beneficios. La otra, que entra en contradicción con ella, es la visión que privilegia el instante, que descrea del progreso y se propone disfrutar en el presente.

El sujeto no puede armonizar, no sabe nombrar su deseo entre el mandato de ser productivo y el nuevo imperativo de gozar. Entre el tiempo de la producción y el instante detenido del consumo. En medio del clasicismo vienés surge una irradiación: la ciudad tiene señales de desazón, de desajuste, en la que las patologías urbanas trazan el nuevo paisaje: la Viena fin de siglo –las imágenes de Klimt o Schiele, los impulsos urbanísticos de Otto Wagner, las dramaturgias ciudadanas de *die Flakel*– habla por sí sola del encuentro contradictorio entre el futuro optimista y el presente trágico. Y de la fuerza avasalladora de ambos.

En el plano patológico surge otra razón que los clínicos no suelen ver. Aquella que vincula escenario y psiquismo, en adelante inseparables para diagnosticar los males que afloran en la superficie consciente. Del mismo modo que a Freud se le impuso un territorio inexplorado por los grandes conquistadores y descubridores, el territorio interior del psiquismo, los sujetos modernos se enfrentan a este enigma con mayor agudeza y urgencia. La errancia de la psique, si podemos nombrarla así, implica dos mutaciones decisivas que recogen los tres momentos analizados: la conquista de lo natural trashumante, la sorpresa radical del nuevo mundo y el carácter errabundo de nuestra vida en las ciudades.

La primera mutación es la que sale del vigilar y castigar moderno —excluir, reglamentar, dividir—; la segunda, por su parte, hace referencia a la reflexividad que este proceso exige, que impone nuevas enfermedades mentales como resultado de la fragmentación de la vida. Si todo parece haber empezado con la consolidación de espacios de inclusión y exclusión, como es el gran encierro o la periferia de las ciudades, entonces no sólo se trata de pensar los territorios por los que los sujetos están conminados a moverse. El mayor paso es la consideración, o el descubrimiento, de una condición mental y espiritual en la que el sujeto se vive como errante, sin identidad definida, echándose sobre los hombros una tarea descomunal: la construcción de su propia identidad. Vivida esta como un proceso sin fin, mutable, exigido por la ausencia de lo natural que «asegura», por la condición arrebatada de las metrópolis y por el nuevo tiempo, espacializado e instantáneo.

La hipótesis de lo inconsciente tiene que ver con el desplazamiento radical efectuado por Freud. No solo abandona el país con una beca parisina, instalándose en las inmediaciones de Charcot, sino que también deja su hogar intelectual: un neurólogo con más de veinte años de práctica en laboratorio —Trieste entre otros lugares— que se encomienda a la exploración de lo que no se reduce a lo orgánico.

Podemos sintetizar en tres elementos el alcance de este escenario de la errancia psíquica:

(a) El nacimiento de «la otra escena» como primer nombre de lo inconsciente

La especificidad y, por tanto, la dimensión de lo oculto, del sujeto no accesible pero que emite señales indudables es, sin duda, una de las primeras marcas de la modernidad psicoanalítica.

Lejos de reducirse a una mera hermenéutica de lo latente —expresión de Ricoeur (1970) que tuvo gran fortuna—, el psicoanálisis es una aventura de descubrimiento y conquista

de otro territorio: es la errancia por esta otra escena. «Comprensión escénica» será el nombre que mejor se ajuste a este nuevo saber. En él, los fragmentos de sucesos, los sedimentos de escenas vividas serán montados en los bastidores de la interpretación, sometidos a la lectura tridimensional del jeroglífico, analizados al modo de los cachivaches que se amontonan en un desván –la imagen es de Gómez de la Serna: *Las cosas y el ello* (1993) – y apuntando, cada una, hacia un pedazo de vida ausente.

El «territorio interior» es el nombre y el objetivo que Freud se propone conquistar. El espacio enigmático, a veces banal, del sueño sirve de gran campo de operaciones para palpar con las manos las caprichosas construcciones del ello, las que pronto encuentran un nombre apropiado: las formaciones del inconsciente.

El espacio del sueño y sus personajes evocan los relatos míticos, pero también los cuentos fantásticos que anuncian el nacimiento de la modernidad, de la mano de autores como los hermanos Grimm o Charles Perrault. Por este motivo, se experimenta un retorno al mundo mítico con cierta naturalidad: en el principio era Edipo rey. Y Freud atiende tanto al mito como a las variantes barrocas de estos relatos.

La Hermenéutica y el Psicoanálisis son desbordadas en su relación, libresca o textual, mediante una orientación práctica de la cura que articula tres tipos de escenarios: (1) la propia escena de la sesión en la que tiene lugar la transferencia; (2) las escenas de la vida cotidiana, que se engarzan en esta primera y en ella emergen; y (3) las escenas originarias, inaccesibles pero latentes, evocadas, en la interacción de (1) y (2). Entre lo dicho y lo no dicho, el síntoma se abre paso, tratando de buscar un interpretante, es decir, un nuevo significante que trace un puente –de nuevo encontramos otra metáfora espacial– entre el Síntoma como signo y su significado inaccesible en un principio. Aquí arraiga la gran metáfora del psiquismo como el «gran teatro del mundo», que recoge tanto las últimas manifestaciones del Barroco como las exposiciones universales: todos los posibles teatros del nuevo espíritu moderno. El teatro cotidiano pasa por la atención a la interacción social, con el fin de captar la presencia de los lugares prohibidos, de los sujetos vedados.

La otra escena se prolonga hasta el discurso de Lacan, en el que compara la trama del sujeto moderno con la *commedia dell'Arte* y las distintas posiciones de los personajes que la conforman, como dados en la escena cómica (1971, p.67). No es de extrañar el seguimiento que Freud hace de los personajes del teatro y la relevancia que le otorga a la hora de pensar el sujeto. Por eso, cuando hablamos del concepto de construcción en análisis,

le conferimos una dimensión poética: no se trata, únicamente, de juntar piezas dispersas, sino de engendrar un cuerpo nuevo, la interpretación antes inexistente en el mundo. En realidad, este concepto tan marcadamente espacial, empleado para designar lo inconsciente, es movilizado por Freud a partir de los trabajos de Fechner. En su *Estudio Autobiográfico* (1925), Freud declara: «Yo siempre estuve abierto a las ideas de G. T. Fechner y he seguido a ese pensador en varios puntos importantes» (1979, p. 55). Fue quizás en la escuela secundaria, en Viena, donde Freud entró en contacto con las ideas de Fechner. Es más probable que Freud hubiera empezado a leer sistemáticamente a Fechner en la última década del siglo XIX, cuando estudiaba los sueños. Al menos, él menciona a Fechner en 1898, en una carta a Wilhelm Fliess, y lo cita nuevamente dos años más tarde, en *La interpretación de los sueños*. Freud también se refiere a menudo en sus escritos al «gran Fechner», o más familiarmente al «viejo Fechner». El creciente interés de Freud por sus teorías se consolida particularmente en sus trabajos *El chiste y su relación con lo Inconsciente* (1905) y *Más allá del principio de placer* (1920).

Fechner introduce la idea de escena tras dedicarse, durante un tiempo considerable, a la «psicofísica interna», de carácter más metafísico que psicológico. Pero este giro, que lleva a entender el psiquismo como escenario, más que como una superficie plana, da un enorme juego a la designación del psicoanálisis, ya como mera hermenéutica textual, sino como comprensión escénica. La importancia de ese escenario interno, regido por el principio de placer, quizá sea la mayor herencia que Freud recibe de su físico favorito. Ellenberger matiza así la genealogía del descubrimiento freudiano de lo psíquico:

El concepto de «energía mental» fue adoptado por varios autores, y a fines del siglo diecinueve fue bastante común en la psicología y neuropsiquiatría europeas. En sus variadas vicisitudes, tres formas de la teoría se desarrollaron: (1) una teoría de la energía mental propiamente «psicofísica», que implicó una forma específica de energía física y fue regulada por las mismas leyes físicas (en este sentido, Wilhelm Ostwald permaneció más cercano al concepto original de Fechner); (2) una teoría neuropsiquiátrica, esto es, un intento de sintetizar el concepto de energía mental con la anatomía y fisiología del cerebro (Ernst Fleischl, Heinrich Sachs, y muchos otros neurólogos alemanes del tardío siglo diecinueve elaboraron teorías semejantes); y (3) una teoría puramente psicológica, que postuló la existencia de una «energía mental» de naturaleza desconocida e investigó sus manifestaciones sin considerar sus

correlaciones físicas y fisiológicas, como las teorías de Pierre Janet y Carl Gustav Jung. (1956, pp.201-214)

Freud estuvo preocupado durante un tiempo por el establecimiento de una teoría del segundo tipo, reconciliando el concepto de energía, la teoría de la neurona, y los datos de la psicología normal y de las neurosis. Su *Proyecto para una Psicología Científica*, que escribió en 1895 y envió a Fliess, es un curioso intento de esta naturaleza. Poco tiempo después, Freud entendió el carácter artificial de semejantes construcciones, y no retuvo la anatomía y la fisiología cerebrales en su entramado teórico posterior. No obstante, varias discusiones teóricas contenidas en *La interpretación de los sueños* y otros escritos se vuelven más comprensibles si uno tiene en cuenta estos tempranos intentos freudianos y el antecedente total de la teoría psicofísica de Fechner.

(b) La aparición del síntoma: el camino del deseo

Freud distingue, por primera vez, el momento en que él es testigo de la inyección de Irma (1894). El sueño se revela como el cumplimiento del deseo.

La vía del sueño saca a la luz que la lógica de lo íntimo no tiene que ver con la estrategia de la racionalidad instrumental. La fábula del sueño se organiza a través de dos giros destacados: el desplazamiento (metonimia) y la condensación (metáfora). Ese hallazgo supone una revolución: el deseo circula en síntomas, lapsus, actos fallidos que se presentan como jeroglíficos. Así será el primer mapa del sujeto de lo inconsciente. Una escena excluida, reprimida, que queda fuera y da señales de sí misma de una manera parcial, distorsionada. La materia del sujeto inconsciente es un motor, al tiempo que se perfila como un itinerario llamado deseo. Y el deseo es una nueva realidad que no se puede confundir ni con la necesidad ni con la apetencia.

La palabra latina *desiderium* expresa la realidad única del deseo, la experiencia máxima de quienes navegaban guiándose por las estrellas. *Sidera*, por su parte, nombra las constelaciones que orientan la errancia: *de/siderium* designa la situación de haber perdido el norte, la orientación. Así, recuperando la metáfora de la guía de caminantes, podemos afirmar que solo desea quien está perdido. Por ello, las tres máximas principales del psicoanálisis recorren el camino ideal –si no fuera porque no surgen de la idealización sino de la experiencia de la escucha– que une lo consciente con el oculto camino del ello. Freud compone el primer itinerario de la errancia del psiquismo con su *Wo Es war soll Ich werden*. En

términos de desplazamiento, a quien le es dada la experiencia del análisis, le espera el paso para abrir en el espacio confuso del ello un lugar para el sujeto. En principio, esto se ha traducido como el «yo». Lacan apura la traducción escribiendo el «je», pero designado como el «sujeto de lo inconsciente». Por tanto, ¿cuál es el camino del análisis?, ¿cuál es el sentido de su errancia? Dar paso al sujeto de lo inconsciente.

Primero se interpretan como átomos (cada elemento, cada fragmento, cada brizna) luego como construcciones, como dice Freud en su texto *Construcciones en el análisis* (1937).

(c) *Les non dupes errent* (Seminario 21)

Acabemos nombrando esta expresión de Lacan en su seminario de *Los nombres del padre* (2005). Ella completará el sentido del errar del psiquismo. Es clara la ambivalencia del término *errer* en francés: tanto equivocarse como andar vagando. Hacia lo que Lacan apunta es que, llegado el momento de tomar en serio al psicoanálisis, conviene «hacerse un poco el tonto» (*être dupe*), porque los listillos (*les non-dupes*) son los que yerran. Y además andan errantes y errados porque no entienden que el camino de lo inconsciente —del análisis— pide no ser listo, sino hacerse el tonto: abandonar el saber erudito para escuchar las voces, las formaciones de lo inconsciente.

Esa es la errancia de Freud, que sacrifica su saber positivista para escuchar lo inconsciente. Este es el modo de vida que Freud elige, enseñando a mirar la vida de otra forma. Recapitulando, podemos ver todo el itinerario. En el hueco que queda entre los procedimientos de exclusión, de acotamiento en los bordes de las ciudades, en la reclusión mayor de los sistemas penitenciarios (Foucault), surge una nueva realidad para el viaje moderno. Será la que Freud denomina, a la vista de que su afán conquistador ya no tiene territorios geográficos sin descubrir, la tierra interior. Con la connotación de que esa tierra no es calma ni prometedora, sino que está formada por lo de abajo (*acheronta moveo*).

Otro elemento importante, sin el que este antecedente de la errancia del psiquismo (o de la condición errante con la que se manifiesta el psiquismo) es la propia condición viajera, desplazada, del propio Sigmund Freud. Arrebatado de su Pribor natal, llevado a Leipzig siendo todavía niño y, finalmente, recalado en Viena, la ciudad a la que dio nombre y fuste, pero que no sintió necesariamente como suya, como acogedora. Esa mezcla de madre y madrastra —«una mamá con garras», así llamaba Kafka a su Praga de adopción— no le contiene y acaba por expulsarle en su edad proveya. Nacer fuera de sitio (no será

su tierra) y morir también desplazado en una Inglaterra arrogante pero libre, este parece ser el itinerario de la errancia de Freud.

A ello hay que añadir —es lo más importante— lo que hay de sintomático en sus viajes. Esa «huida gozosa» hacia el sur que comparte con los austriacos y germanos con posibles. «Ese sur al que amamos tanto «será la enorme frase que dirige a su hija Anna y que ahora campea en las cartas de viaje de Freud, publicadas no hace tanto.

Cabe solo recordar los lugares del síntoma. El hecho de que Freud lea en el terreno y en las vías y caminos: no en vano su principal biblioteca personal está repleta de libros de arqueología y geología. *Saxa loquuntur*: se trata de saber de qué hablan las piedras. Pero hay lugares de rango mayor: el recuerdo encubridor en la Acrópolis, el hallazgo de la interpretación del sueño el 25 de julio de 1894, en una casa de vacaciones fuera de Viena. Y el combate de síntomas que desata su aproximación a Roma. Los varios intentos entregados a una fobia que solo parece desanudarse con el fallecimiento de su padre, el nombramiento como profesor titular, el apropiarse del saber de su hermano Alexander (que se prepara minuciosos y técnicos itinerarios por donde nada azaroso pueda colarse). Ir y volver ante el prodigio de la estatua de Moisés, la piedra que le habla de su condición de fundador que como el modelo «no entrará en la tierra prometida». El enigmático —y también documentado— viaje a Nueva York, con el ario Jung y el benévolo Ferenczi, supone otro modo de darse la vuelta para alcanzar el nuevo mundo. Según Lacan (1955, p.386), Freud comparte con sus compañeros de viaje la estremecedora observación, «si supieran que les traemos la peste» y el viaje comienza con un desvanecimiento del maestro —resultado de un sueño demasiado personal que implica a su cuñada—, lo que prueba que la larga mano del síntoma no deja de apresar a su dominador inveterado. Así es la vía de la errancia para quienes no dudan en practicar «un saber no sabiendo, toda ciencia trascendiendo». Es, a un tiempo, la máxima mística barroca y el nuevo saber analítico.

Capítulo 3. Entre la filosofía y el psicoanálisis

En este capítulo abordaremos las distintas nociones filosóficas de la errancia, como una posibilidad de conocer tanto lo nuevo, lo que surge, como las ruinas de lo que está des-haciéndose en mapas y en formas de vida, para en seguida acercarnos de la errancia contemporánea a partir de la mirada psicoanalítica, tratando de rastrear como la errancia se hace presente en el campo psicoanalítico, empezando por la biografía de su creador, marcada por exilios y viajes, para después explorar como la errancia aparece en el contexto de la psicopatología.

Empecemos por la filosofía. ¿Qué nos aportan los desarrollos más recientes del pensamiento filosófico para ayudarnos a precisar el alcance de la condición errante que estamos acotando y esclareciendo? Creemos que la cualidad que principalmente transmite y hoy más apreciamos es la de un saber y un estilo radicalmente fluctuante. Alguien la ha caracterizado de un pensamiento nómada. La filosofía es un saber de migrantes. Acumula la memoria de los tiempos en los que el mito y las ceremonias (Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, 2011) se dirigían a lo alto para mantener la ritualidad de la vida y proporcionar una cartografía estable, con los rasgos de durabilidad, de naturalidad. Incluso la misma idea de *lo natural*, fue pasando de la versatilidad de la *physis* (lo que crece, lo que se desarrolla y llega a hacerse moviéndose) a la estaticidad del concepto de naturaleza que la escolástica y el saber medieval parecieron instaurar, pese al apreciable subjetivismo cartesiano y el idealismo de la filosofía moderna.

«Naturaleza» y «por naturaleza», despreciando su riqueza semántica, se han venido reduciendo a un sentido acotado: son los nombres de lo inmóvil, de lo condenado a seguir siendo así, según lo que conviene a un sistema de pensamiento que establece el lugar (subordinado) de cada cual, de cada grupo, de cada estamento, de cada etnia... Frente a esta visión estática, hay todo un movimiento reflexivo, en el que en un momento dado (la modernidad) las palabras no coinciden con las cosas. Es Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1998), quien muestra muy lúcidamente que la modernidad trae una separación, una escisión radical de lo que él denomina el «orden clásico». En aquel orden las palabras y las cosas formaban un cuerpo enterizo que era el libro del mundo. A medida que las formas de producción y de vivir fueron transformándose, engendrando posibilidades nuevas, las palabras destinadas a nombrar la vida ya no son las mismas.

El desajuste entre palabras y cosas tal vez sea el problema más fundamental que liga el pensamiento de la errancia a la perspectiva filosófica. Cuando el mundo entra en la modernidad y el antiguo orden se quiebra y permite abrir a otras posibilidades en las que el sujeto se busca, se redefine, interactúa, hace comunidad: en un mundo abierto, ilustrado en el que como dijo Kant (1799) en *La ilustración*, hay que atreverse a saber: hay que saber errar y saber andar errante. Por eso interesa especialmente destacar cuatro dimensiones que la filosofía ayuda a pensar y que permiten dialogar con la perspectiva psicoanalítica.

3.1. Errancia de los objetos

Como acabamos de indicar, los cambios en las formas de producir y de vivir, con los primeros procesos de industrialización y la aparición de hábitats completamente nuevos, vistos desde el antiguo orden, componen un mundo que se despega de las categorías y esquemas de las que disponíamos para explicarlo.

Esa es la primera escisión que hará nacer la errancia en la modernidad: la imposibilidad de sostener el orden clásico, en el que el ser humano es centro y está fácilmente integrado en la naturaleza. La escisión se da —de nuevo Foucault— por la disonancia entre el aparato conceptual, el que la escolástica ha pretendido marcar como inmutable, y las transformaciones que el mundo ha ido experimentando.

La principal escisión, que es la que aprovecha en su nacimiento el psicoanálisis freudiano, como vimos, es la que se da entre realidad y lenguajes. Ni el mundo se dice de una vez por todas, pero tampoco quien vive en él. Ese sujeto humano que es un campo de

reflexión ya no es tratado como desligado, sino como inseparablemente trabado con lenguaje, trabajo y vida. El ser humano, dice Freud, ya no es quien manda en casa. Su intimidad no puede conocerse ni gobernarse sin observar otra dimensión, también oculta, como ocurre en el lenguaje, la economía y la evolución de la vida. El mundo que dibuja el pensamiento contemporáneo –en la medida en que lo observamos para ver debajo de su apariencia–. Esa es la visión que proporcionan los maestros del pensamiento crítico o de la sospecha, que Paul Ricoeur selecciona en los nombres de Nietzsche, Marx y Freud. Pues bien, si nos centramos en cuáles son las operaciones que ellos realizan para dar cuenta del mundo del objeto, o de la realidad que nos rodea podemos destacar que en ellos vemos (a) un objeto redefinido (como fetiche o como simulacro) y (b) un espacio y un tiempo fraccionados en una pluralidad de dimensiones y registros.

Los saberes positivos que se han hecho cargo de este mundo de objetos fragmentados que exigían una posición de errancia, de desplazamiento de las doctrinas y evidencias factuales han encubierto la realidad de los objetos, los procesos que los engendran. Ya Marx decía que una de las características del fetichismo (y decimos que no hay cosas sino fetiches, cosas a las que el mercado atribuye un valor otro, un valor de cambio) es que la economía tapa y encubre los procesos de explotación. La política no deja ver los procesos de dominación, sino que los filtra como variantes de un juego de posiciones. De los fenómenos de pluralidad o fragmentación en el campo del objeto podemos retener los que se reúnen bajo dos conceptos: heterotopías y heterocronías. La errancia vista desde su perspectiva filosófica podemos decir que consiste en vivir en espacios disjuntos y en tiempos no armonizables.

En *Los espacios otros* –en francés, *Des espaces autres*– (1967), que bien pudiera traducirse como «espacios diferentes de los que hay»:

[El autor] aporta importantes argumentos con respecto a la época del espacio en la que vivimos, una época de yuxtaposición y simultaneidad. Foucault describe concretamente como la organización de los lugares evolucionó de un principio de emplazamiento (el espacio del Medioevo) hacia un principio de extensión y posteriormente hacia el actual principio de Sitio e interconectividad. (Cabello, 2014, p. 1)

La noción principal que Foucault compone ya en este texto pionero es la de *heterotopía*. Precisamente para designar el surgimiento de espacios otros, de espacios no etiquetables,

desde una tipología clásica o sistémica desde el punto de vista de la ideología dominante. Estos —en la síntesis que realiza M. Cabello— pueden designarse así:

La interconectividad y movilidad geográfica, y las tecnologías de comunicación, no son sino solo algunos de los varios factores determinantes de nuevas concepciones del espacio y nuevas heterotopías. Esta época se caracteriza sin duda, por mutaciones de fenómenos ya descritos por Foucault: el microcosmos, la yuxtaposición cinematográfica, los significados superpuestos, la ruptura del tiempo tradicional, los espacios ilusorios y de compensación, los ritos de purificación, los sitios de acumulación, los espacios de transitoriedad, entre otros. (Cabello, 2014, p.3)

La errancia como actitud de pensamiento está cercana a la noción de rizoma que aportan Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004). Esta noción presenta un mundo de los objetos en los que no cabe la cosificación ni la estaticidad del mundo en que vivimos. Los objetos son el destinatario de relaciones poéticas, de fabricación (*poíesis*). Es lo que Gaston Bachelard enseña en su *La Poética del espacio* (1993): muestra el carácter activo que todo espacio tiene, la capacidad de engendrar mundos. Las heterotopías son propiedades que un espacio tiene de incluir en sí espacios y localizaciones heterogéneos (de diverso origen, poco importa el origen desde esta perspectiva) y que indican la ruptura de una concepción monotópica: un nombre / un espacio / una dimensión. El mundo de los objetos, en su espacialidad ha mudado decisivamente si atendemos a estas últimas características del siglo XX en adelante.

Este es el mundo en el que están en acción como procesos la objetuación, la cosificación y la reificación, en el que el fetiche y simulacro han sustituido a las meras cosas consideradas de manera mostrenca. Lo virtual —que no es de ahora, sino que comienza en el XIX con la linterna mágica, la fotografía, el biógrafo o cinematógrafo— habita entre las meras cosas para acabar suplantándolas. Imponen a la errancia, vital y epistémica, sus rutas las mercancías. Y, por consiguiente, es difícil recuperar en nuestro trato con los objetos su significado y valor de uso reales, de antes, puesto que están sometidos a una mutación mayor.

Esta heterotopía exige una actitud de errancia, que no es «girovagancia» sino desasimiento de los modelos férreos, de la totalidad sistémica, para atender a los detalles, a los síntomas, a las anomalías. Es una época cambiante, desde hace casi dos siglos, en la que todo

comienza con una fragmentación del espacio y del tiempo. En palabras de Nietzsche «me gustan las costumbres breves» (1990, p.171), significa que a las heterotopías variadas y abiertas les acompañan (si no son idénticas) las heterocronías y a la segregación de espacios les acompaña la segregación de tiempos. La ciudad, como espacio principal del territorio, se abre y rompe para engendrar espacios diferenciados (centro/ periferia / extrarradio) y más recientemente para engendrar un policentrismo y un carácter de diseminación arborescente de los lugares, las funciones y su manera de constituir mundos y objetos continuamente renovados. La errancia como actitud filosófica arranca del reconocimiento de este cambio en el mundo de los objetos.

En este mundo cambiante, sin una dirección ni un mapa, la vida puede ser caracterizada como un proceso sin guión y sin escenario. La multiplicación e intercambio de los espacios, desde las ciudades amuralladas –fraccionamientos cerrados, se dice en América– a las ciudades a la intemperie, las villas miseria, o los poblados de acumulación de las grandes periferias metropolitanas, es un rasgo central que merece atención por la vigilante errancia filosófica.

3.1.1. Errancia de los sujetos

El sujeto de nuestro tiempo es un sujeto fragmentado, diríamos espacializado y especializado, que supera la unicidad del sujeto de la época premoderna y de la primera modernidad. Suponemos que esta modernidad entra en crisis con ocasión de la primera industrialización. Carl Schorske (2011) en su celeberrimo trabajo ya citado *Viena fin-de-siècle* muestra la diversificación de la ciudad (Viena en ese caso) y la proliferación de dimensiones del sujeto que antes se reducían a un sujeto estamental, dividido según el dimorfismo sexual, y responsable de sus acciones según el principio de autonomía que para sí postulaba, tanto el universalismo kantiano como el utilitarismo. Sujeto y subjetividad son términos que se enriquecen desde la perspectiva de la errancia. Para empezar, tenemos que contar con el descubrimiento de una temporalidad nueva que se suma a la contradicción principal que el sujeto sufre en este momento: un sujeto de dos tiempos y dos ritmos: (1) el *tiempo de la historia*, lineal, progresivo, como hemos visto, frente al (2) *tiempo del instante* (Marinas y Santamarina, 2016).

En el primero, el itinerario del sujeto está aún determinado por el gran modelo de la historia y del progreso. En el segundo, está atraído por el tiempo cambiante del presente,

del instante. Entre ellos hay una contradicción que elimina la rigidez del sujeto moderno, para entrar en una variedad de posiciones contradictorias y que piden nuevas síntesis (heterotópicas). Pero es que, además, aparece aquí un sujeto que está regido por lo no consciente, por lo desconocido, el *sujeto de lo inconsciente* abre una dimensión radicalmente nueva en el universo del sujeto.

La fluctuación de las viejas categorías del sujeto cultural, social, político se ven modificadas también por un proceso que adquiere ahora relevancia mayor. Se trata del nacimiento y consolidación de las masas frente a las categorías de edad o de clase o de género. Masas que se forman en la sociedad de consumo y que tienen como efecto estructurante decisivo es que, al poner la aparición de las masas en suspenso las categorías de identificación (ante la masa no cabe la diferenciación solo cabe la fusión). La paradoja que de aquí surge interesa mucho al pensamiento del sujeto posmoderno.

La masa nace a la vez que el individuo. Este, que jurídicamente es un sujeto de derechos y deberes, no significa más que es una acepción del sujeto que advierte con cuidado. El individuo no es el sujeto con sus rasgos heterogéneos, el individuo es sólo una parte de la masa. Por eso es tarea del sujeto errante despegarse de la concepción positivista del individuo (como si este fuera el actor de la vida actual) y adoptar y explorar las condiciones del sujeto en su acepción más completa: sujeto no es mero dividendo (individuo) sino que es quien realiza, con toda la pluralidad de determinaciones, la acción en el sentido moral y político. En el sentido de la construcción del sentido del sujeto.

3.1.2. Errancia de las acciones

El tercer elemento que proporciona la reflexión filosófica contemporánea lo da la errancia vista desde la misma acción, es decir el pensar entendido como una actividad abierta. La concepción de la acción de pensar como un *ponerse en camino*, como un proceso de abrir camino, este ha permitido un diálogo con el hallazgo psicoanalítico en tres sentidos: (1) La esencial apertura y singularidad de la errancia, (2) el ponerse en camino de la tarea filosófica, (3) las paradojas del regreso.

(1) La apertura y singularidad

La primera tiene que ver con la concepción misma de la tarea del filosofar en relación con los problemas del presente. Esta se caracteriza por su *esencial apertura*.

La corriente que más interesa y que permite esta concepción de apertura del campo de objetos como dado a la tarea del pensar, lo marca la línea que representan, especialmente, Walter Benjamin y Hannah Arendt. Contando con una tradición en la que ellos se insertan y con los desarrollos de sus comentaristas actuales (Hannah Arendt, *La condición humana*; Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*; Zoltan Szankay, *The Green Threshold*, Marinas, *El síntoma comunitario*). No pensar desde las causas sino desde lo nuevo que va surgiendo. Eso tiene que ver con la singularidad de la tarea, es decir de cada fenómeno.

En la perspectiva de Walter Benjamin, la aportación de la errancia psicoanalítica es más evidente porque liga esta idea de la apertura radical de los fenómenos con la idea del paso del sueño a la vigilia. La importancia del sueño es decisiva en la errancia del pensamiento que quiere escrutar una época, precisamente porque no se limita a lo que podría entenderse como un proceso, sino a la ruptura de las secuencias del discurrir supuestamente normal. En términos nuestros podemos decir que lo que acontece no es el efecto de una causa, es el resultado del deseo que encuentra su forma: esta forma es nueva, es algo que emerge, es un paso más en la errancia de los deseos de un sujeto o una comunidad. Por ello, el análisis de los conflictos de la historia ha de hacerse preguntando qué traen de nuevo, y no de qué son meras causas. Porque entre causa y efecto, si se puede hablar así, la mirada psicoanalítica descubre que hay una discontinuidad, una ruptura (el borrado de la causa dirá Lacan). Cada fenómeno es único, como el psicoanálisis experimenta, pese a que, en su voluntad de transmisión y de cientificidad también el psicoanálisis construye tipologías y categorías con pretensión de generalización. Pero los casos, los fenómenos son singulares. Como para Benjamin que entiende el carácter narrativo de los procesos y su peculiaridad como condición para ser comprendidos verdaderamente.

(2) El ponerse en camino como mirada filosófica

Aquí estamos seleccionando un sentido que se inaugura con el nacimiento de la modernidad. Nos referimos a la aportación de un conjunto de pensadores que se sitúan entre el renacimiento y el barroco, y forman un entramado de ideas libertarias o de subrayado del sujeto y su capacidad de examen y fundamentación por fuera y muchas veces a la

contra de los cánones de su tiempo. Cánones que Descartes, Erasmo, Vives, y los reformadores religiosos transgreden con mayor o menor intensidad. De ellos, y por dar una nota clara de este sentido del viaje, ya hemos destacado a Michel de Montaigne.

De su reflexión destacamos tres aspectos. El primero es la importancia del cuerpo frente a una versión animista del sujeto. Montaigne padece de dolencias del riñón y su viaje a Italia es un tratado del cuerpo y sus padecimientos, de la importancia de las aguas como terapia, de la importancia de las ciudades que incorporan la hidráulica y la higiene.

El segundo es que un sujeto que piensa desde su cuerpo y sus mudanzas, no puede menos que tomar el mundo como un espacio indeterminado, abierto. «Cuando viajo todo me conviene, adonde quiera que me dirija siempre es mi camino». Esta versión le hace proponer una noción de la errancia ligada al proceso de conocimiento y de la mutación del mundo.

El tercero es la concepción de saber no como un tratado sino como un ensayo. En frase de Montaigne «yo no hago un tratado, yo pinto». No vale recogerse en las categorías anteriores, sino que se trata de un proceso de fidelidad a lo peculiar que tiene la vida, a los acontecimientos que sorprenden (como lo real, en términos de Lacan) porque no estaban previstos, porque piden alegorías, metáforas, pinturas, imágenes nuevas para transmitir lo que de nuevo traen.

Lo que el psicoanálisis muestra es la relación no analizada por lo común que supone un *Ummweg* o camino desviado. Como en el tiempo, lo primero es falsamente primero (*proton pseudós*), porque el camino del sujeto está regido por la condición de *a posteriori* (*Nachträglich*). Consiguientemente, el camino del pensar ha de ser concebido como el capaz de errancia, de atender a estos fenómenos de postergación, de anticipación, en suma, de una lógica que no es monosémica ni causal. Este es el punto de vista que Derrida comparte en sus numerosos trabajos en los que –*La tarjeta postal*, por ejemplo– toma la asimetría de la interacción –de la proyección, de la transferencia– para convocar a una mirada atenta sobre los fenómenos de diferencia que es aplazamiento y reunión en un concepto. Esa asimetría que Freud usa para representar la relación entre principio de realidad y el principio de placer, y también para expresar la relación –volvemos a Benjamin– entre el ensueño y su realización. La apertura hacia delante de esta mirada novedosa del filosofar con la que dialogamos debe ser completada con el pensamiento sobre el retorno, el regreso, o la regresión.

Para concluir este apartado de la relación con el filosofar de la meditación de origen psicoanalítico, otra dimensión de la mirada filosófica sobre la errancia, que es la que podemos llamar la errancia del regreso o del retorno. Se trata de la reflexión acerca de los movimientos psíquicos y culturales que configuran una nueva modalidad del error actual, que es la que atiende a los procesos de retorno, a las modalidades de intentar recuperar lo que hubo, lo perdido, lo anterior como ingrediente inseparable de la errancia.

(3) Paradojas del regreso

En la perspectiva de la filosofía que piensa la errancia, cercana al nacimiento de la modernidad y en diálogo con la mirada psicoanalítica, encontramos una consideración del tiempo y del movimiento que reconoce no sólo su progresión sino su reversibilidad. A ella me refiero pensando en la reversibilidad de la errancia, en el retorno o en el regreso. Ya no tenemos un tiempo progresivo, que avanza linealmente, sino —desde al menos los comienzos del siglo XIX— un tiempo complejo que inaugura una dimensión principal que es el presente, el instante. Y a partir de él, destronada la hegemonía del progreso como modelo del movimiento humano, la vigencia del presente y de la flexibilidad de tiempo con el que nos relacionamos y con el que vivimos.

En eso, en esa suspensión del tiempo histórico, lineal, hay una notoria coincidencia con el descubrimiento del tiempo de lo inconsciente por parte del psicoanálisis, como ya hemos apuntado. Que los fenómenos psíquicos admitan una interpretación, una lectura *après coup*, a posteriori, acerca la mirada sobre la cultura del regreso, de la regresión en ambos campos de conocimiento y de la práctica: filosofía y psicoanálisis. Esa es la idea que Deleuze desarrolla en *Nietzsche y la filosofía* (2006), sobre el eterno retorno del diferir: siempre cambiando y esa es su constante, aunque los contenidos varíen. Esa es la idea que Walter Benjamin captura con gran brillantez cuando en *El libro de los pasajes* (2013) viene a decir que el eterno retorno es el tiempo del consumo. El eterno retorno no es sólo una teorización arrebatadora para decir la entraña del aparecer de la sociedad moderna, sino que es una realidad cotidiana en la cultura del consumo incipiente. Y esa base ayuda a pensar en las paradojas del regreso, en esa forma de errancia contemporánea que tiene que ver con el retorno o su intento sostenido.

(A) El viajero

En la reflexión sobre la errancia, casi damos por obvia la condición viajera. Todo sujeto, en cualquier lugar, se tensó y se mueve de forma interna o abierta, centrífuga. Si atribuimos a esa condición el nombre del *viaje*, este supone la transgresión de un límite, dejar atrás los contornos del lugar y ello —como hemos analizado en muchas de sus figuras— yendo tras una meta, un objetivo, siquiera la evitación de algo negativo que amenaza el lugar de origen.

Edipo sale de Corinto sin más propósito que evitar la maldición del oráculo, pero anteriormente, como moción borrosa pero intensa, para salir de un círculo terrible en el que los que eran de siempre sus padres, Pólipo y Mérope, resultan ser extraños y amenazadores. Aquí el viaje no lo organiza la meta tebana, sino el desajuste interior: más que de viaje habría que hablar de fuga, pero ¿acaso no hay en todo ponerse en viaje - de manera decible o tácita- el afán de quitarse de la presente condición? Quienes hacen viajes migratorios son universalmente asertivos: salir de aquí, en cualquier dirección, como quien se acerca en avión o barco, junto a una ventanilla de autobuses o trenes sin llevar ningún nombre preparado. Es el emblema de la condición humana: ir adonde la vida te lleve.

La condición viajera sabe de metas, pero desde ella se aborda la errancia (trascender la primera escala, progresar al país vecino que no estaba previsto, asumir la condición nómada a base de proponerse nuevos rumbos y territorios) Desde el viaje se construye la errancia, esto dice el discurso utilitarista, como si errar fuera decaer de la condición razonable (dura o grata) del viaje con punto de llegada previsto.

Regresar para quien viaja supone desdecirse del objetivo inicial. Supone cumplir la meta alcanzada y volver para mostrar el logro —la figura del indiano americano visto desde España o Portugal, o Italia— o para medio esconder el fracaso del prometedor viaje. Regresar parece lineal y monosémico para quien viaja por cambiar de vida, conquistar un territorio o unas condiciones de existencia mejores que en el origen. El punto de partida parece no cambiar, parece estar siempre ahí, aguardando, esperando las noticias de quien se fue para triunfar. La errancia, como ya sabemos un poco mejor, es más rica e imprecisa.

(B) El errante

Según eso, la errancia tiene un punto de apoyo diferente del viaje: los dos rasgos léxicos son: Acción de errar mucho tiempo / Sin meta fija. Estos dos rasgos del Larousse dan para pensar en serio que errancia es una condición que no es sólo ni principalmente de uno y que obedece a una mutación en la vida y la cultura que se produjo un día y aún dura. La pérdida de metas, andar sin dirección, sin saber hacia dónde es el fenómeno más radical. Ya hemos adelantado tres preguntas que están en parte respondidas:

- (a) ¿Cuándo se dio ese cambio? Esta cuestión impone conjeturas que necesitan de un contexto para responderse. Pareciera que es una pregunta de ficción retrospectiva: hubo un tiempo ajustado, con metas, medios estables (y según ello con principios y creencias sólidas) que por razón de contradicciones internas (acumulación de bienes, desacuerdos en su disfrute, jerarquización tajante de los supuestamente iguales) pierde la razón común y desprende de sí grupos y sujetos que se orientan de modo desigual y aún contradictorio.
- (b) ¿Hasta cuándo hubo metas estables? Parece regida por el mismo mito: que hubo un tiempo originario de acuerdos y armonía. El bello relato de El Quijote sobre la edad de oro («dichosos tiempos en que no había tuyo ni mío») es condensación de las leyendas y relatos fundantes de este aporte.

El mito de la horda primitiva, del que bebe Freud para su teoría de la violencia originaria, pone sobre la mesa la reflexión de un modo de ver los cambios del tiempo como verdaderos inventos a posteriori: la armonía perdida no es condición de un período —por más que haya tiempos de guerra y tiempos sin guerra aparente— sino algo atribuido a posteriori. Algo que reúne la añoranza por lo no vivido y el dolor por la insatisfacción presente.

- (c) Si proponer un modelo originario desde el que se da la caída, los relatos de errancia hablan en tiempo presente de la estructura de nuestro conocer nómada: nos llevan a preguntarnos qué queremos en verdad y qué hacemos para lograrlo. ¿Por qué no hablar de los cambios en las metas o los fines?

Uno cree que va a un sitio y en realidad no va a ese, va a otro, no va, sino que retorna. Errancia es la definición del deseo: haber perdido el norte. Como ya vimos, eso es lo que

significa *Desiderium*, etimología del deseo. Según eso la afinidad es recuperar los fines, encontrar un sentido en las errancias.

(C) Quién regresa

Aquí hemos de profundizar en una categoría que tiene que ver directamente con la dimensión de lo inconsciente: la nostalgia, o el dolor por el puerto del que salimos y ya no tenemos a mano. Haría falta tal vez trazar una tipología de modos de quien regresa. Podemos seguir para ello las categorías que más tarde serán analizadas (nómada, exiliado, errante, paseante) y preguntarnos –en medio de la diversidad de cada figura– adónde vuelve o quiere volver cada uno.

Regresar es un proceso complejo que aquí consideramos una figura del discurso. No hacemos tanto el inventario etnográfico o demográfico de los porcentajes de quienes –nómadas, viajeros o errantes– acaban volviendo a un supuesto lugar de origen. En los procesos migratorios americanos y europeos, tras un proceso centrípeto radical que llevó en los 60 y 70 a superpoblar las principales áreas metropolitanas y ciudades, los procesos de expectativa de mejora para las generaciones inmediatas (ciudad de México, Río, Madrid) se ven desviadas por un doble fenómeno: (a) la dificultad de revertir la supuesta riqueza obtenida en el lugar de origen ya no es posible por las nuevas migraciones que han ido vaciando el punto de retorno/partida, y (b) la mutación cultural y política de quienes se han visto movidos a integrarse, aprender oficios nuevos, nueva lengua, a seguir con otras metas no previstas en la cultura de la que vienen.

Los hijos de Sánchez, (1964) el magnífico trabajo de historia oral de Oscar Lewis, dio testimonio de tales procesos migratorios que engendraron nuevas generaciones de chilangos o paulistanos. Estos ya no vuelven, no tienen adónde: del mismo modo que en los relatos de los 70 dieron cuenta del difícil proceso de regreso de emigrados. Los padres lo contemplaban con ansiedad, como recompensa al esfuerzo y el ahorro. Pero los hijos, que tienen otra habla y aún otra lengua, ya no quieren volver, o ya no pueden porque su implicación territorial, política ha cambiado de forma radical.

El discurso del regreso, del retorno es viejo como el mundo. En términos clásicos en la tradición judaica regresa el arca de Noé (que no pensó en ello como objetivo claro), regresa el gran retorno babilónico de aquellos que consagraron la condición de trasterrado de modo conmovedor («como cantar en tierra extraña / los cánticos de Sion»). En la

cultura griega, la Anábasis, la derrota ateniense, los procesos migratorios mediterráneos que tienen en Ulises su paradigma.

Desde el punto de vista discursivo hay una definición de regreso según la idea de tiempo implícita en cada figura.

1. El primer enfoque lo da el regreso o *retorno como figura contradistinta* de las demás de movimiento.

Este primero responde a la categoría misma del tiempo del regresar. Supone cesar de avanzar, supone la quietud en el progresar. Salir del tiempo lineal. Desde este punto de vista habría un modelo abstracto, tiempo lineal, que por negación marca la pauta a toda definición del regresar. Es cesar en una línea para tomar el sentido contrario. Pero antes hay un momento que es la suspensión del progreso, la detención para emprender formalmente otra ida (realmente otro sentido en la misma dirección). Esa suspensión es el inicio del regreso. El texto bíblico dedicado al errabundo hijo pródigo lo zanja así: «Si, me levantaré / volveré junto a mi padre». Regresar es volver de la condición de pródigo (quien no atesora según razón, sino que desparrama, sin meta fija).

Los relatos de retorno tienen aquí una célula madre: la representación del momento de anamnesis, de caída del sentido aparente, de abrir los ojos. Las caídas del caballo (Saulo de Tarso, Quijote de La Mancha) o los momentos accidentados o de mal sobrevenido tienen su función de cesura, de corte del relato lineal, diegético y de cambio literalmente de rumbo. Por tanto, el regreso no es lo que se espera, no lo es en su sentido prístino, sino que es un corte y una suspensión.

2. El segundo sentido responde al *sostenimiento del modelo del progreso*. Regresar no se concibe como vuelta atrás: en el proceso vital que incluye el retorno, solo cabe acumulación, mejora, perfeccionamiento. Este es el gran relato de la Ilustración que desemboca en la modernidad. Las vidas que se consolidan con la promesa industrial están por primera vez abiertas a un mundo desconocido. No en la novedad radical de su soporte urbano, hogareño —que cambia por encima de lo previsible: las vías de ronda de las ciudades se convierten en nuevas circunvalaciones que unen y separan centros y periferias— sino en el tiempo de trabajo que construye una vida nueva; ya no hay regreso, sino entendido como fracaso: hay puro avance, estímulo al

aprovechamiento, al recurso a la conquista del lugar radicalmente nuevo donde se hará para la gente concreta el futuro.

No es banal que las utopías del XX tomen la radicalidad del futuro como programa vital. Si todo gira en torno a *Futurama* –la ciudad futura diseñada por Lloyd Wright, publicitada por la General Electric para cubrir por fin las utopías de Edison, esto es, la Expo de Nueva York 1939–, ¿adónde y por qué se va a regresar desde una ruta que no tiene alternativas pensantes porque parece que la naturaleza misma se ha conjurado para producirla y hacerla practicable? Todos los relatos de progreso anulan a los de regreso: y tal vez la venganza intelectual esté en títulos cinematográficos como «Regreso al futuro» para sugerir que la linealidad progresiva no es más que una vía, una manera de interpretar un futuro más plural y complejo que el duradero (pero con menos éxito y adhesiones en el sistema de creencias).

3. El tercero es el *tiempo del progreso roto*, el reino del instante. La concepción del tiempo sufre una quiebra radical a partir de la grieta que ha ido escindiendo el tiempo de la producción (lineal, progresivo) respecto del tiempo del consumo (recurrente, instantáneo). Siguiendo a los autores que primero pensaron la escisión, la dualidad (Simmel, Benjamin): ese Jano bifronte que es el *Angelus Novus* que nos enseña a mirar la ruina del fracaso de la acumulación y la estrella danzarina, única, del instante que viene. ¿Qué idea del regreso se gesta en el momento en que lo que queda atrás es ruina, donde lo único que tiene peso es el instante que se inaugura con la dureza de lo radicalmente nuevo (*Novum*)? Algo difícil de representar si no es –como Benjamin sugirió– con la imagen del eterno retorno nietzscheano: regresa incesantemente lo nuevo, lo que difiere. Ese es el núcleo de cada microrrelato del tiempo del instante en la sociedad de consumo.
4. El cuarto es la *repetición*. Sólo nos quedaría contemplar un tiempo extraño, pero indudablemente real que circula más bien por nuestro inconsciente, pero según la cualidad de éste: que es éxtimo y no íntimo, se manifiesta en nuestra cotidianidad. Se trata del retorno de lo no querido, la repetición a la que nos vemos abocados más allá de nuestra intención. Habría que indicar, en principio, que la repetición, lo no querido del repetir es seguramente la primera señal, el primer indicio de la presencia de lo inconsciente. Esta dimensión lo es, lo detectamos porque nos hace repetir signos, señales, síntomas, sueños cuyo sentido no alcanzamos.

Podríamos ampliar un poco simplemente recurriendo a Freud cuando indica que comprender la repetición es el camino de la cura. Solo cabría sugerir el modo de articularse, de convivir con estos tipos de temporalidad que acabamos de caracterizar.

1. Regresar no es premeditado, como tampoco el errar. Se trata de enfrentarnos al relato de regreso probando qué idea de tiempo, qué modo de discurso, qué actitud engendra.
2. Quien regresa o lo intenta lo hace hacia donde ya no: ya no está lo que dejó, se mudó de forma o de estimación, ya no se parece a lo dejado esto con lo que nos encontramos. Ya no nos compensa: vemos en duelo y melancolía la radical condición de lo perdido...
3. El regreso muestra (hay que distinguir sus modos) que lo esencial no es lo que se dejó sino lo que se trae: regresar supone pedir licencia a uno mismo para presentar lo hallado, lo transformador del viaje que ya se ha producido (desde Odiseo hasta el sicario de la película mexicana «El infierno» importa cómo cambió el que viene).
4. Hay que distinguir entre lo previsto / lo imprevisto del regresar: errancia en el regreso, perderse dando vueltas, no hallar el punto de origen...
5. En el regreso se da un proceso de mestizaje: hacerse a lo que rodea al errante, aprender lenguas, modos, costumbres, otra forma de cuerpo y de carácter... Aquello mestizo es esencial y rodea, como el *ágalma* de Platón trabajado por Lacan, es el oro puro de la decisión de regresar... Y, como dice el migrante italiano del siglo XIX: «*Se non ti vedo piu/ felice morte*».

3.2. La errancia y el psicoanálisis

Una vez analizadas cuatro dimensiones básicas de la encrucijada entre los antecedentes de la errancia (2.1.) y su relación con algunos conceptos actuales de la filosofía (2.2.), podemos pasar a explorar más en detalle la relación de este fenómeno complejo como es la errancia con el campo del psicoanálisis. Se abordará, en primer lugar, qué aporta específicamente el psicoanálisis en la comprensión de las modalidades (que incluyen los procesos conscientes, pero también inconscientes y sus efectos) de la errancia contemporánea.

Distinguimos, para mayor claridad expositiva, estas cinco dimensiones que en realidad están articuladas entre sí:

1. Antecedentes biográficos de la errancia en la vida de Freud.
2. Los exilios de Freud.
3. Las ciudades de Freud.
4. La errancia en la psicopatología.
5. La errancia y el yerro.

3.2.1. Antecedentes biográficos de la errancia en la vida de Freud

Trazar un itinerario de la errancia en el Psicoanálisis es una tarea tan apasionante como compleja, porque, aunque la errancia no sea un concepto nombradamente psicoanalítico, su impronta se hace notar en muchas dimensiones de la obra freudiana, empezando por la biografía de su creador, la metapsicología y la clínica. Comencemos con lo específico de la mirada psicoanalítica, concediendo una importancia central a la dimensión biográfica: *psicoanálisis* es el ejercicio de interpretar síntomas en el proceso vital de una persona determinada. Por ello biografía y análisis van unidos, son lo primero, aunque de aquí se desprendan los procesos de análisis de cualquiera de las formaciones de lo inconsciente (ya se den en contexto individual o comunitario).

Cuando hablábamos de la contradicción de los tiempos entre la historia y el instante, vimos que en esa contradicción aparece el tiempo propio de lo inconsciente, el tiempo que se rige *a posteriori*. Y por ello, para tratar de armonizar, de componer (1) *historia*/ (2) *instante* / (3) *a posteriori* surge como un síntoma de la cultura del momento (4) *el tiempo de la biografía*. El itinerario vital que cada uno realiza es el campo en el que la escucha y la mirada psicoanalítica tienen su lugar propio.

Se trata entonces de tejer un entramado en el cual vida y obra no están disociados, una vez que el propio edificio del psicoanálisis fue creado a partir del vasto material biográfico que Freud ha brindado, de forma declarada o distorsionada en textos que forman parte de su autoanálisis, como *Recuerdos Encubridores* (1899), la *Interpretación de los Sueños* (1900) y la *Psicopatología de la Vida Cotidiana* (1901).

Buscando delimitar un territorio totalmente nuevo acerca de lo que después va a denominar la vida anímica¹², Freud ha puesto en marcha un procedimiento tan inédito como arriesgado para alguien que buscaba tener un lugar en la ciencia: partiendo del análisis de sus propios sueños desarrolla toda una teoría acerca el funcionamiento del aparato psíquico en la que los protagonistas serán el descubrimiento de lo Inconsciente y la influencia de la sexualidad infantil en todo comportamiento humano.

Precisamente movidos por ese itinerario ejemplar que Freud traza, cuando hablamos de la errancia tal como el psicoanálisis la enfoca, tenemos que dar la prioridad a la errancia en el propio itinerario vital de Freud. Él se tomó a sí mismo como campo de análisis, construyó sus categorías a partir del material que su vida misma producía. Por ello el primer errante, el paradigma de la errancia para el psicoanálisis fue el mismo Freud. Por eso empezaremos nuestra ruta por los sucesivos desplazamientos vividos por Freud a lo largo de su vida, que abarca los cambios de ciudades de su infancia hasta llegar a Viena, su amor por los viajes y el exilio en Londres. Y aquí descubrimos algo muy interesante para nosotros: Freud interesa no solo ni principalmente por los conceptos que inventa (psiquismo) o toma y redefine a partir de etiologías anteriores a él (fetichismo). Nos interesa por su capacidad de autoanalizarse, de recorrer un itinerario vital a la vez que es capaz de probar sus categorías en el desciframiento de su propio relato vital.

Es cierto que se podría afirmar que esos elementos de la biografía son elementos marginales, que son apenas una especie de telón de fondo frente a todo lo que se ha generado a partir del gran descubrimiento freudiano de lo Inconsciente, pero como una parte considerable del interés de esta tesis y del psicoanálisis mismo reside en descubrir y escuchar lo que pasa en los márgenes, nos parece importante reflexionar sobre qué papel juega lo biográfico para Freud.

En este sentido podemos partir de la observación de Marinas, cuando invita a pensar:

¿Qué peso específico tiene lo biográfico en la ética del psicoanálisis? Si puedo enunciarlo primero con sencillez, para irlo complicando un poco luego, diré que el psicoanálisis es un procedimiento de reconstrucción de la propia

¹² Hay una alternancia de uso de los términos anímico y psíquico. El término psíquico estaría más en consonancia con el carácter científico de la época, mientras que el anímico podría ser asociado a la metafísica o a temas religiosos. Pero a partir de la segunda tópica, Freud pasa a utilizar el término anímico.

biografía, volver a nombrar las escenas inaccesibles, insoportables, que –expulsadas, reprimidas, distorsionadas– se convierten en síntomas. De aquí se desprende una perspectiva importante: el psicoanálisis no es una hermenéutica, es una comprensión escénica. No es un trabajo de trujamán con el texto, sino una aceptación de la pluralidad de escenarios de la vida y de lo complejo de su apropiación. Por ello Freud enseña a descreer en lo biográfico, pues –como dirá budistamente Lacan– «allí donde digo que estoy no estoy y donde digo no estar allí es donde estoy (2004, pp. 224-225)

Por lo tanto, la máxima «el yo no es amo en su propia casa» (Freud, 1976, p.135), que encuentra su equivalente en la frase de Rimbaud, *Je est un autre*, fue la fórmula encontrada por Freud para decir que el psicoanálisis entiende que la veracidad de lo biográfico no existe por sí misma, sino que estará siempre impregnada por elementos inconscientes, por esa otra escena que sigue operando, aunque no seamos conscientes de la misma. Recela de la verdad de la biografía, aunque no puede prescindir de ella. Porque la biografía con su tono a veces secundario, marginal ante la centralidad de las tópicas o las reglas de la cura, tiene una importancia preteórica y es asumida entre las categorías centrales cuando se descubre que es el campo abierto del proceso analítico mismo, entendido como una experiencia y no como un repertorio de categorías.

¿Por qué, a la hora de pensar la errancia de los sujetos, su carácter incierto e impredecible, Freud se enfrenta con este carácter ambiguo de la biografía? Su recelo con la biografía deriva de la asunción de que somos, desde el principio, sujetos divididos, portadores de una doble versión de nosotros mismos. Existe una primera versión oficial, en la que somos contados por los otros que nos anteceden y que nos han engendrado y que con ese contar, nos otorgan un lugar y un punto de partida. Se trata siempre de un lugar mítico, y, tal como muestra Freud, se trata sobre todo de una ficción.

Quien ve lo que se sufre por poner alguna palabra para dar cauce a la congoja, no puede menos que ser sensible a los antecedentes del síntoma biográfico: la importancia que para quien no está en su sitio, como dicen los franceses «en su piel», tiene que narrarse: la histérica o el histérico, pero también el nómada, el judío que descubre que los es cuando vienen marcando sus razas y ropas (como Hannah Arendt dice a sí misma). La cura por la palabra es cabalgar lo repetitivo de una vida que duele para ver si se le «agarran las vueltas», la clave de la rueda sin fin ni gobernable. (Marinas, 2004, p.226)

Así que, para el psicoanálisis, narrarse es la labor que tenemos que hacer para crear una versión singular de nosotros mismos, de nuestras relaciones y del universo que nos rodea¹³, de descubrir otros sentidos que van más allá de cómo fuimos siendo contados y de esa manera conquistar no apenas espacio interior como también espacio para que el deseo encuentre maneras más genuinas de expresarse. Veamos por donde empieza Freud su *Presentación Autobiográfica* (1925):

Nací el 6 de mayo de 1856 en Freiberg, Moravia, un pequeño poblado de lo que hoy es Checoslovaquia. Mis padres eran judíos, y yo lo he seguido siendo. Acerca de mi familia paterna creo saber que durante una larga época vivió junto al Rin (en Colonia), y en el siglo XIV o en el XV huyó hacia el este a causa de una persecución a los judíos, y luego, en el curso del siglo XIX, emprendió la migración de regreso desde Lituania, pasando por Galitzia, hasta instalarse en la Austria alemana. (Freud, 1979, p.7-8)

Detrás de una descripción sobria, pero para nada inocua, somos presentados de inmediato al tema del origen y de la identidad. Si esta fuera la primera sesión de un paciente, saltarían a la vista algunos elementos de su discurso: el tránsito geográfico, la afirmación de lo judío, el desplazamiento por motivos políticos y la referencia al linaje paterno. Al no ser Freud un paciente, echaremos mano del trabajo brindado por sus biógrafos (Rodrigué, 1995, 1996)¹⁴, no sin antes hacer algunas matizaciones sobre el ejercicio de la

¹³ Cabe recordar que, mientras sigamos vivos desde el punto de vista pulsional, dicha versión será siempre una obra inacabada, susceptible a cambios.

¹⁴ Hemos elegido trabajar con la biografía escrita por Emilio Rodrigué (1995-1996). El autor es un analista nacido en la Patagonia argentina, cuya trayectoria psicoanalítica está marcada por su formación en Londres, junto a Melanie Klein y Paula Heimann, que fue su analista. En su regreso a Buenos Aires, ingresa en la APA como uno de sus miembros fundadores, llegando a ser su presidente. En 1969 fue nombrado vicepresidente de la IPA, de la cual se ha desligado en 1972 debido a profundas discordancias ideológicas, pasando a formar parte del Movimiento Plataforma de Argentina, junto a Marie Langer, Tato Pavlovsky, Armando Bauleo, Gregorio Baremlitt, entre otros. Rodrigué escribe los tres tomos de su biografía de Freud en un tiempo posterior (1995), teniendo a su disposición prácticamente todas las biografías más significativas ya publicadas. Tiene la peculiaridad de ser la única biografía escrita por un psicoanalista latinoamericano, en un momento en el cual las disputas territoriales del psicoanálisis ya se habían apaciguado, lo que le ha permitido mantener una mirada más abierta y atrevida de Freud. Para más información, consultar la entrevista realizada por Miriam Chnaiderman (1995), publicada en el periódico *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/17/mais/22.html>

biografía en psicoanálisis. Es cierto que algunas de ellas son fruto de un exhaustivo trabajo de investigación realizado por el biógrafo, pero por otra parte nos parece muy difícil que el mismo escape de la transferencia que se establece con su biografiado, más todavía cuando se trata de una figura del peso de Freud. Muchas de las biografías que hemos consultado están inevitablemente impregnadas no poco por (a) la construcción fantasmática que el biógrafo desarrolla con su «personaje», y (b) las hipótesis que cambian según el género o la inserción del biógrafo en el campo psicoanalítico. Siendo así, la biografía será siempre un instrumento parcial que, como ocurre con los mapas que hemos tratado en la Introducción, refleja y muchas veces perpetúa relaciones de poder.

Hechas las debidas reservas, nos parece importante detenernos en algunos datos aportados por la biografía de Rodrigué acerca de la familia paterna de Freud. Kallamon Jacob Freud, el padre de Freud, es oriundo de Tysmenitz, un pequeño pueblo ubicado en la región de la Galitzia que era entonces una partición austríaca dentro de Polonia, una región conocida por formar parte del cinturón jasídico de la Europa Oriental. Tanto el padre de Jacob, Shlomo (el abuelo paterno de Freud) como su propio padre, Ephraim (el bisabuelo) poseían el título de *rabi*, término que no se aplicaba apenas a los rabinos sino también a hombres que habían recibido una educación formal que incluía la lectura de la Torah y del Talmud, hecho que les confería la condición de hombres cultos. Lo que se sabe es que Jacob sí sabía leer y escribir en hebreo, puesto que tanto la muerte de su padre (Shlomo) cuanto el nacimiento de su hijo Sigismund Schlomo Freud fueron registrados en la Biblia Philippson que él mantenía en su casa. No se sabe por qué razón el propio Freud tuvo la necesidad de decir al psicólogo americano Abraham Aharon Roback que su padre tenía ascendencia jasídica¹⁵. El motivo por el cual los nombres Kallamon, Schlomo y Phillipson vienen en negrita es porque nos permiten levantar preguntas y tejer algunas conjeturas respecto de la importancia del nombre del padre en la vida de Freud.

La primera pregunta es por qué Jacob Freud habría suprimido el nombre Kallamon justo después de la muerte de su padre y poco antes del nacimiento de su hijo. La segunda es, ¿por qué ha dado el nombre Schlomo a su hijo? ¿Y luego por qué el mismo Freud (1976, pp. 427-428) en un sueño que forma parte de la serie de los sueños absurdos soñados por él después de la muerte de Jacob, fue incapaz de hacer una asociación entre el nombre

¹⁵ Los Hasidim o Jasidim son una rama del judaísmo que se caracteriza por observar de forma estricta los preceptos de la religión judía.

del personaje del sueño, Koloman Széll, político húngaro con el nombre de su propio padre? ¿Será porque su propia interpretación revelaba la intención de difamar el muerto, que en ese caso era su propio padre y al ser así, tuvo que reprimirla, como hace una parte de los biógrafos?¹⁶ Presentándonos esa cadena de preguntas-asociaciones, Rodrigué lanza en un entramado interesante que apunta a tres direcciones que serán desarrolladas a continuación de forma concomitante: (1) cómo las ambivalencias en la relación que Jacob tenían con su padre influyen a Freud, permitiendo que se estableciesen dos lugares identificatorios, (2) el trasfondo político, social y cultural en que se dieron (3) la asimilación que permite el surgimiento de un nuevo tipo psicológico: el judío intelectual,

¹⁶ Véase la *Interpretación de los Sueños*, de Freud (1976), donde Freud realiza la siguiente anotación: «Ahora un segundo ejemplo, en un todo semejante, tomado de mis propios sueños (he perdido a mi padre en 1896):

» Mi padre ha desempeñado después de su muerte un papel político entre los magiares los ha avenido políticamente. En relación con esto veo una pequeña imagen, no nítida:

» Una multitud como en el Parlamento, una persona de pie sobre una o dos sillas, y otras le hacen rueda. Me acuerdo de que en su lecho de muerte se lo veía tan parecido a Garibaldi, y me regocija que este augurio se haya hecho verdadero.

» Es bastante absurdo. Lo soñé en la época en que los húngaros se quedaron sin legislación por obra de la obstrucción parlamentaria y atravesaron aquella crisis de que los libró Koloman Széll. [...] Nuestros pensamientos oníricos son figurados corrientemente en imágenes visuales que parecen tener, más o menos, el tamaño de las cosas vividas; pero mi imagen onírica es la reproducción de una xilografía, inserta en el texto de una historia ilustrada de Austria, que figura a María Teresa en el Parlamento de Presburgo; es la famosa escena del «Moriatur pro rege nostra». Como allí María Teresa, así está mi padre en el sueño rodeado por la multitud; pero está de pie sobre una o dos sillas {Stuhl} y, por tanto, como juez que preside {Stuhlrichter; literalmente, «juez de la silla»}. (Él los ha avenido; acude en relación con esto el giro {alemán}: «No necesitaremos de ningún juez».) Que en su lecho de muerte se lo veía tan parecido a Garibaldi, todos los que lo rodeábamos lo observamos en la realidad. Tuvo un aumento de temperatura posmortal, sus mejillas se encendieron poniéndose cada vez más rojas. [...] Sin quererlo proseguimos ‘tras él, como una apariencia insustancial, yacía lo que a todos nos ata, lo ordinario’. Esta exaltación de nuestros pensamientos nos prepara [en el análisis] para que tengamos que ocuparnos precisamente de eso ‘ordinario’. La elevación ‘posmortal’ de la temperatura corresponde a las palabras ‘después de su muerte’ que aparecen en el contenido onírico. Lo más torturante de su enfermedad fue la total parálisis intestinal (‘obstrucción parlamentaria’) de las últimas semanas. Con esto se anudan toda una serie de pensamientos irreverentes. Uno de mis compañeros, que perdió a su padre siendo él todavía estudiante secundario, motivo por el cual yo, profundamente conmovido, le ofrecí mi amistad, me contó cierta vez con sarcasmo el dolor de una parienta cuyo padre murió en la calle y lo llevaron a la casa, donde después, desvistiendo al cadáver, se encontró que en el momento de la muerte o *posmortem* se había producido una evacuación del vientre {Stuhlentleerung}».

culpable por haber cambiado el *shetl* por la ciudad pero deseando triunfar (el campo por la ciudad/el yiddish por el alemán correcto).

Comencemos por el padre. Mejor dicho, comencemos por la lana. Ella puede ser el hilo conductor por donde empieza el relato del mercader Kallomon Jacob Freud. Cuando él nació, la industria textil estaba convulsionada por la tecnología de los nuevos tiempos. Por un lado, se inventa la hilandería mecánica que agiliza tremendamente la producción. Por el otro, comienza el fin de esas vastas zonas libres del pastoreo nómade. El campo se estrecha, cuadriculado por cercas. El pastor de ovejas, héroe de nuestros cuentos de hadas, tiene los días contados. Tractor por pastor. Y los comerciantes de lana –Jacob Freud entre ellos– intentan amoldarse precariamente a un presente incierto, que se les escapa con la aceleración del tiempo.

Hablar de Kallamon Freud y Jacob Freud es hablar de dos lugares identificativos casi opuestos. Hablar de Kallamon Freud es hablar de un hombre vigoroso, que entre sus 17 y sus 39 años ya había tenido supuestamente tres matrimonios –Sally, Rebecca y Amalia– aunque sobre el segundo flotan dudas sobre su existencia y que antes de tener ocho hijos con Amalia Nathanson, ya era padre de dos. Es también hablar de un hombre que no se sabe muy bien por qué había abandonado la tradición judía y que quizá, para intentar liberarse de su propia falta en relación con el padre, decide nombrar a su tercer hijo Schlomo Sigismund Freud. Todo eso está apuntado en la biblia *Phillipson*, que apenas contiene el nombre de Phillip, el hijo problemático de su primer matrimonio, que era la biblia elegida por los judíos en vías de asimilación. Tenemos aquí un personaje bastante más complejo del que ofrece el biógrafo oficial:

De su padre heredó Freud el sentido del humor, el sagaz escepticismo acerca de las inciertas vicisitudes de la vida, su hábito de traer a colación un principio moral apoyándolo en el relato de una anécdota judía, su liberalismo y sus actitudes de librepensador, y quizás su propensión a dejarse conducirse por su mujer (Jones, 1970, p.26).

El padre de Freud, probablemente, era mucho más que esas dos versiones fantaseadas, aunque, al mismo tiempo, no dejan de ser interesantes porque permiten tener más que una versión del padre, lo que se parece más a la realidad. Jacob Freud: un comerciante de lana con poca habilidad para los negocios. Con varios episodios de fracaso comercial y un proceso migratorio que luego siguen sus hijos mayores por Inglaterra (Manchester).

En cuanto a la condición religiosa, al parecer la huella de lo jasídico se fue borrando, mientras el padre de Freud asumía su condición de comerciante nómada. Pese a eso, Jacob educó a ninguno de sus ocho hijos bajo los preceptos de la religión.

El proceso de mutación lo va provocando la reformulación del espacio político: la concentración y la asimilación de una capa judía establecida en el contexto del nuevo Imperio Austrohúngaro. El asociacionismo de los judíos en el Imperio sería el primer movimiento hacia la estabilidad en medio de la condición errante, marcada sobre todo por la égida del mundo rural a la ciudad. Es aquí donde coinciden con la nueva clase proletaria, que emerge al calor de la industrialización.

En Viena, pese a su carácter no vanguardista en lo productivo, sin embargo, se celebrará la quinta exposición universal europea (1873). Exposición que el joven Freud narra en una carta a su compañero Silberstein, en términos muy parecidos a los que emplea Baudelaire en *Spleen de Paris* (1869): el visitante es como un rey que se pasea de incógnito entre las masas. Este movimiento entre lo rural y lo urbano no es sólo una traslación urbanística o de costumbres de trabajo. Es una transformación cultural y espiritual, un verdadero conflicto por mantener la comunidad originaria, el conflicto entre la vida en el *shetl* y la apertura a lo laico y universal.

De todos modos, en el caso de Freud, su raigambre provinciana —Priberg, pero también unos años en Leipzig— permanece como una impronta vigorosa a la vez que silenciosa. El nómada Freud se sentirá siempre que no es propiamente de Viena, que la metrópolis fascinante en la que nace como analista no es de su agrado en todo lo que aspiraría. Esa ambivalencia se ve también en el propio Kafka —y eso que era nacido en Praga— cuando define su apego ambivalente con la ciudad que no te suelta, que es como una madre con garras. Se introduce, en este punto, la misma ambivalencia, la misma contradicción que atraviesan todos aquellos que han trascendido su condición judía rural, comunitarista, para vivir en la ciudad contemporánea. Para Heine, la Biblia era su patria. Lo cual supone un sentimiento de pertenencia fuerte, semejante al que Freud expresa, en clave laica, cuando desde París, da noticias de que su posición ante una posible guerra es de no implicación porque es judío. La pertenencia a la cultura judía será la que sostiene al nómada, al no implicado en una cultura urbana y aún nacional concreta. No se siente religioso, pero sí cercano a la identidad judía y eso lo nota en dos rasgos: su resistencia a la marginación soportada y a la ética judía en la que se destaca el lugar del Otro.

Tengamos en cuenta que el linaje familiar de este grupo, de esta generación a la que Freud pertenece, está marcado por, eso sí, una expectativa imperial e incluso vienesa: los judíos que se van integrando en una clase pequeño burguesa (considerados los judíos del emperador porque se desarrollaban bajo su protección, semejante a los sefarditas en España antes de la expulsión que servían a los reyes católicos y se decían sus protegidos) están predestinados a seguir la carrera de leyes para desembocar en la política. La excepción de Freud consistirá en querer explorar «la naturaleza» (la madre naturaleza, algo supranacional) y por ello emprender la carrera de medicina. Sabido es que el padre de Breuer, maestro de Freud, fue rabino, pero se desempeñó como un genuino ilustrado. La narrativa que mejor matiza estas contradicciones y tensiones en las biografías posiblemente sea la *Carta al padre y otros escritos*, escrita por Kafka:

De tu pequeña comunidad rural, semejante a un gueto, tú te habías traído realmente algo de judaísmo, no era mucho y en la ciudad y durante el servicio militar se fue perdiendo un poco, pero en cualquier caso las impresiones y recuerdos de tu juventud bastaron para hacer posible una especie de religiosidad judía, sobre todo porque tú no estabas muy necesitado de ese género de ayuda, venías de una familia fuerte y saludable y, personalmente, apenas ibas a sufrir el menor trastorno por escrúpulos religiosos, si éstos no se mezclaban demasiado con consideraciones de orden social. En el fondo, la fe que regía tu vida consistía en creer en la absoluta legitimidad de las opiniones de una determinada clase social judía, y por tanto, puesto que esas opiniones eran intrínsecas a tu naturaleza, en creerte a ti mismo. Todavía seguía habiendo en ello bastante judaísmo, pero para seguir transmitiéndoselo a un hijo ya era muy poco, y a medida que lo fuiste entregando se fue perdiendo del todo, gota a gota. (2016, pp. 106-107)

Así se describe la situación en la que casi todos los que fomentan el desarrollo del psicoanálisis como ciencia laica (por más que fuera llamada irónicamente «ciencia judía») se encuentran con el diagnóstico cultural y familiar de la contradicción entre la creencia personal y la sujeción a una tradición ritualizada. Bastaría con evocar el episodio de la Biblia que Jakob regala a Shlomo, con una dedicatoria en hebreo escrita por el padre: quizá un resto de saber que su hijo no conserva...

Así, sigue diciendo Kafka:

Para ti tenían sentido en su calidad de pequeñas reminiscencias de otros tiempos, y por eso querías transmitírmelas a mí, pero, al no tener ya para ti un valor en sí mismas, sólo podías hacer tal cosa mediante la persuasión o la amenaza... Todo esto no es un fenómeno aislado, la situación era muy similar entre una gran parte de la generación judía de la transición, esa generación que emigró del campo, donde el ambiente era todavía relativamente religioso, a la ciudad; sucedió de una manera espontánea, pero a nuestra relación, que desde luego no estaba exenta de aristas cortantes, vino a añadirse otra más y extremadamente dolorosa. (2016, p. 106)

Como sintetiza Lya Tourn:

La situation décrite par Kafka ne constituait pas un phénomène isolé: elle correspondait, comme il le dit lui-même, à une grande partie de cette génération juive «en transition» à laquelle appartenait Jakob Freud. Pendant les premières années de sa vie, moment dont la psychanalyse a démontré l'importance capitale dans la construction psychique, Sigmund Freud a grandi entre quatre langues: le tchèque, langue natale, le yiddish, langue de la mère, l'hébreu, «langue sainte» du père, et l'allemand, langue du modèle idéal d'identification culturelle. Il a aussi vécu entre deux cultures, deux histoires, deux manières de penser le monde: les fondements de sa construction identitaire n'ont pu manquer d'en porter la marque profonde. (2002, pp. 19)

Retengamos que la más inmediata condición de la errancia del propio Freud no está sólo en el periplo Galizia-Chequia-Austria (Priberg-Leipzig-Viena) sino en la coexistencia en su propia alma: el checo ambiental, el yiddish como verdadera lengua materna, el hebreo como lengua del padre y el alemán como lengua de la cultura.

3.2.2. Los exilios de Freud

Freud concluye su larga vida como la empezó, en el exilio. Londres es un lugar al que es llevado para huir de la persecución, como asentarse en la Galizia originaria fue punto de llegada para los huidos del norte. Variedad de culturas, de idiomas, variedad de identidades que es difícil decantar y asimilar.

Esta mediación de las mudanzas por el lenguaje, por los lenguajes incorporados resulta muy interesante para alguien que dominará el inglés (como para analizar a sus pacientes británicos y estadounidenses en los años durísimos de la Gran Guerra) y de forma

suficiente el francés y por curiosidad turística el italiano (amén de su lectura de los clásicos del arte y de la pintura), para alguien que es atentísimo y curiosísimo por el fenómeno de las palabras como lugar en el que se forja la identidad de los sujetos. Habría que recordar la gran variedad de ejemplos que él mismo, como un verdadero etnolingüista, recoge minuciosamente en sus estudios sobre el chiste y en los ejemplos de los actos fallidos y los lapsus que son la base de su aproximación a los sueños y a los síntomas.

El primer exilio es el que se da entre Priberg (Freiberg) y un año que la familia se traslada a Leipzig breve etapa de la que no hay sino conjeturas de que la corta duración está ligada al poco éxito en el asentamiento comercial de Jakob. El origen nórdico, polaco en realidad, del padre y de la madre Amalia Nathanson, hace que la condición nómada sea en realidad una condición transmitida, heredada. Y no hay que atribuirla tanto a los restos de una cultura persecutoria de los pogromos cuanto a la crisis que supone la primera industrialización en la que un pequeño comerciante en lanas no puede ya realmente competir con un entorno que despega con pujanza. Leipzig construye su sinagoga mayor en 1855, aunque la tierra de Johan Sebastian Bach tiene un monopolio cultural del protestantismo, que no prefigura una facilidad de vida para la comunidad judía convencional. Como quiera que sea la instalación en Viena tiene el sesgo de tratar de adecuarse a una ciudad que está empezando su modernización, con un ferrocarril inaugurado a mediados del XIX, es más una ciudad de servicios, aunque poco a poco se convertirá en un núcleo multicultural etnográficamente hablando y proletario por las migraciones del entorno a la ciudad.

La condición de exilio que caracteriza a la familia (se puede considerar que al nacer Freud en Freiberg nace en un exilio), y su paso breve por Leipzig subraya este rasgo. La estabilidad aparente de Freud en la ciudad no le confiere la condición de un arraigado. Como Lya Turn aclara, Freud seguirá prisionero de su entorno originario y de una lamentación (arrepentimiento, *Sehnsucht*). La pérdida de los amigos de infancia (John y Pauline) va unida a la pérdida del ambiente rural, añorado e idealizado. De hecho, en la correspondencia de Freud existirá la idea de que este traslado, este exilio infantil no se sabe si realmente ha compensado: lo que se pierde, la naturaleza, será motivo de añoranza del Freud joven y adulto en Viena. Su condición de viajero hacia el sur, la minuciosidad con la que prepara sus viajes —con la ayuda de Alexander, su hermano que es ingeniero— y su carácter de montañero en los alrededores de Viena son señal indiscutible de esta añoranza provocada por el abandono del origen. Cuando, a los 66 años —continúa Turn— Freud

sintió el cansancio de las batallas internas que lo habían «mantenido erguido contra el desprecio de los hombres y el asco del mundo», escribió a Ferenczi en 1922: «La extraña nostalgia secreta se eleva en mí... por ser la herencia de mis antepasados, para el Este y el Mediterráneo, y por una vida de un tipo completamente diferente [...]» (1989a). Y diez años después, a A. Zweig, que acaba de mudarse a Palestina: «y salimos de allí [...] nuestros antepasados vivieron allí durante medio milenio [...] entero y él es imposible decir lo que tomamos como herencia, en la sangre y en los nervios (como decimos por error), de nuestra estancia en este país». (1989b, p. 667).

Es llamativo que esta referencia al lugar de origen, borrosa pero intensa, va acompañada de una posición intelectual y política que nada tiene que ver con el sionismo. No se aferra a la construcción de una patria que condense sus sentimientos de pertenencia, más bien —y esto es prueba de su universalismo científico, propio de un hombre transterrado y viajero— permanece como un lugar de su identidad al que no dará prioridad. Ese es el contenido profundo de la noción de *herencia arcaica* que Freud sintetiza especialmente en *Totem y Tabú* (1979). Ninguna generación, viene a decir, es capaz de ocultar a las próximas generaciones procesos psíquicos (*seelicher*) de alguna importancia. Incluso si permanecen ajenos al conocimiento consciente, para las nuevas generaciones, su eficiencia permanece intacta más allá de las interrupciones causadas por la desaparición de individuos. Esta transmisión garantiza la continuidad psíquica para los humanos, lo que solo puede explicar la posibilidad de progreso espiritual, «*der Fortschritt in der Geistigkeit*». Con una condición: que, para cada hombre, la historia original se repita en el drama edípico individual: «Lo que heredaste de tus padres, adquiérela para poseerlo». (Freud, p.135)

Notemos que esta manera de referirse a la oscilación de la errancia del sujeto, en el proceso en el que interviene la mirada psicoanalítica, tiene una decisiva dimensión a la hora de comprender la mutación de la cultura. Y coloca al sujeto en una novedosa condición de libertad: no se mira lo heredado como losa, como férrea mano del destino. Es lo que uno puede hacer con ello. Más cerca, por tanto, de la noción de *fortuna* en la que uno puede intervenir que del *fatum*, que no lo permitiría. Esa visión de la condición errante no hace del sujeto un individuo a la deriva sino alguien que construye un camino no fijado con los elementos que le proporcionan sus vínculos iniciales.

Como ya vimos en la expresión de Benjamin «toda época sueña la siguiente», notamos que adquiere aquí más sentido, porque, aunque en lo consciente la nueva generación no

visualice los rasgos de los que viene, sí actuará en la práctica elementos de ese legado que de manera involuntaria o inconcreta los anteriores están proyectando en el futuro. Esa es la errancia del tiempo que el psicoanálisis recoge. Es el psicoanálisis como ciencia nómada, porque incluye lo nunca visto, la invención de cada sujeto en su momento.

Colocarse bajo el signo de Moisés, el mayor errabundo –que no llega a la meta– que le acompaña en sus últimos años no es banal, es el broche de una disposición biográfica de Freud y de su hallazgo.

En estos días negros sólo hay dos perspectivas que nos pueden reconfortar: reunirnos con todos ustedes y morir en libertad. A veces me comparo al viejo Jacob, a quienes sus hijos llevaron, ya anciano, a Egipto. Es de esperar que el resultado no sea el mismo, un éxodo de Egipto. Es hora de que Ajashverus, el judío errante, pueda descansar en alguna parte (2012).

Ese Freud alemán-judío se terminará embarcando en la escritura de un texto- testamento: *Moisés y la religión monoteísta* (1938) en el que va a ser el último jalón de su exilio. Moisés le fascina porque era egipcio, era otro y el planteamiento de Freud hace de Moisés una figura crítica, que habla de la imposibilidad de una significación única, fija e inmutable de la identidad. Por eso, la llamada extraterrorialidad del psicoanálisis hay que pensarla a partir de esta condición de extranjería. El extranjero (*Fremde*), así como el que llega a serlo –en realidad cualquiera que se desplaza o es compelido a ir a otro lugar (*Entfremdung*)– es quien revela la condición del analista. Quien está en el lugar del analista, se convierte –en virtud de su escucha de lo inconsciente, de su suspender el saber y las categorías políticas en las que vive– en un extranjero respecto al propio proceso analizado, en la medida en que del fenómeno en cuestión el analista elige no elegir: escuchar como un extranjero el fenómeno que le interesa. Esa posición es la que, desde el punto de vista de la comprensión sociológica (cualitativa) propone Georg Simmel (2012) en su texto sobre «El extranjero».

La tesis de Simmel señala que el extranjero llega a comprender lo profundo de una situación social o de una sociedad, lo que, para el habitual, es normal hasta el punto de encubrir los nudos y fallas que esconde bajo esa normalidad. Para el extraño, «lo normal» es raro, no es su normalidad, se trata de un modo distinto de vivir y dar sentido, y sus diferencias son lo primero que puede percibir.

Para Freud este sentimiento de extrañeza consustancial al análisis se ve acompañado de un raro proceso complementario: quien trata de reconocer el deseo (el otro) no se ve reconocido en la esencia de su propio deseo. Freud, cuenta, en un extremo, con el sentimiento de habitar un lugar que jamás habría de conocer como propio y que, a su vez, jamás le reconoció a él mientras estuvo vivo.

La experiencia del recibimiento del premio Goethe, que Freud reconoce como «el punto culminante de mi vida civil; poco después nuestra patria se encogió, y la nación no quiso saber más nada de nosotros». Envía a su hija Anna para recogerlo, quien se acompaña por un texto de agradecimiento firmado por él, en el que no se pliega, pese a su agradecimiento, a ninguna subordinación.

3.2.3. Las ciudades de Freud

Pese a la ambivalencia con la que el tema urbano se presenta en Freud —el juego de la identidad, entre el origen y el proyecto vital propio— hay contextos ciudadanos que constituyen en la biografía de Freud un hito imprescindible para entender su vida.

Como ha apreciado Lydia Flem (1983), Freiberg, Viena y Londres (ciudades profanas) son las direcciones oficiales de Freud, pero Atenas, Roma y Jerusalén (ciudades con tradiciones que pueden considerarse sagradas) triangulaban el periplo de una geografía onírica; son lugares más entrevistados que vistos, mezcla de espejismo y encrucijada. Atenas le desarma una vez visita la Acrópolis. «Jerusalén es su continente negro, su punto ciego, su mujer» (Flem, *Ibid.*). Y desde esa perspectiva, Roma es el lugar al que escapar, donde tomar el pulso a lo profundo de la cultura, respecto a la cual Freud sentía que no era un objeto de consumo para cualquiera, sino que estaba dirigido específicamente a él.

Resulta emocionante constatar que, ante cada ciudad, Freud va tomando una distancia cada vez más cercana que hace que la identificación fluya con facilidad: la ciudad es el escenario, ya no de sus humillaciones y fracasos —en expresión de Borges—, sino de sus revelaciones y progresos. Si bien surgen los enigmas —la Acrópolis de Atenas y su recuerdo fallido, o la fobia que experimenta a la hora de entrar en Roma— también estos escenarios, habitados personalmente y no como meros *ατρεῖζος*, son el lugar del hallazgo de la clave oculta.

El carácter de «madre dominante» que Kafka atribuía a la ciudad de Praga permite volver sobre la figura materna de Freud. Si hablamos de la madre, de la que tiene una

dependencia omnímoda, vemos que, a diferencia de su padre, aparece muy poco en su autoanálisis. Se diría que, pese a la enorme importancia sentimental para el jovencito Freud, para el niño que, con ocasión del nacimiento de una hermana, se ve privado de la presencia materna y recibe la broma tremenda por parte de un hermano mayor del posible encarcelamiento, con el regreso liberador que Freud registra en su autobiografía, es más un referente sin lugar, sin *topos*, que un lugar de origen. Ya hemos dicho que la lengua natal que la madre le otorga, el yiddish, es también la lengua del hogar, no localizable como origen salvo por su parentesco con el alemán. La ciudad es el padre de Jakob, el que tiene que apartarse cuando es vejado por unos gamberros antisemitas cuando camina por una calle de Viena. La lengua hebrea es la lengua con la que se identifica a la comunidad judía radicada en Viena, con la proyección transnacional aludida. La asunción de la condición nómada o migrante se hace tarea habitual para quien es sometido a viajes desde la temprana infancia. El propio Freud narra una escena en el tren, cuando tenía cuatro años de edad, junto al recuerdo traumático de un fuego en Breslau y la todavía más incomprensible para el infante contemplación de la madre desnuda, *matrem nudam* en el camino de Viena.

En términos de Sabine Spielrein, el sentido psicoanalítico del viaje tiene que ver con el anhelo inconsciente de regresar al seno materno. La razón evidente está en la constatación de que el nacimiento podría ser considerado el primer viaje, el primer exilio. Viajar, en ese sentido, es salir del continente materno. La fobia de Roma, la dificultad para entrar en Roma, habla del difícil equilibrio de una experiencia placentera (el regreso a la madre) con la difícil asunción de la condición paterna ligada a la autoridad (la imagen del Moisés de Miguel Ángel y su identificación con ella, con lo que conlleva de trágica la asunción de la condición «paterna» en el psicoanálisis).

Freud era un desplazado y un viajero. Viaja por descanso, por diversión, por razones científicas, por curiosidad hacia otras culturas. Viaja por paisajes exteriores, sin nunca despojarse de su capacidad de mirar, de teorizar. Muchos de sus viajes fueron viajes interiores impulsados por sus propios fantasmas.

Miradas agudas, analíticas, en las que interpretaba lo que veía. Los ejemplos de París, Nueva York, la Acrópolis, Roma... son abundantes en una referencia común: el Sigmund Freud que viaja no puede desprenderse de su mirada analítica. Incluso su relación con las

ciudades, como vamos viendo, es un ejercicio de ese otro modo de mirar, de lo que se ve tomar lo que hay en ello de formación de lo inconsciente.

Fluctuat nec mergitur, fluctúa, flota, pero no se hunde, será el lema que le ligue a otra ciudad decisiva en su biografía como es París. Freud se albergaba cerca del Panteón, en el Pasaje de El Cairo, hoy un hotel modesto que en otro tiempo debió de ser una casa también modesta. Allí Freud descubre la revelación de la ciencia en lo que esta tiene de apertura a las patologías y los comportamientos anómalos. París es narrado hasta la saciedad en la correspondencia con Martha y también con Mina. París es comparada en estos textos con una esfinge que acecha y te puede matar, si no descifras el enigma de la ciudad moderna. Demasiado ruidosa para el provinciano Freud, demasiado mundana para el sobrio investigador y, a la vez, plataforma para construir la hipótesis de lo inconsciente.

Lo interesante de la relación de Freud con las ciudades, con los viajes, es el constatar, en primera persona, la ambivalencia radical de la vida psíquica. Se puede decir que cualquier viaje es un acto fallido, un engaño, porque uno viene buscando una cosa y encuentra otra. La historia de los viajes placenteros o vacacionales de Freud está regida por este doble principio: fijar el objeto de saber, encontrar el objeto enigmático de deseo.

Es lo que cuenta este cuento recogido por Leví-Provençal:

Era un judío de un pueblo de Polonia. Un día resolvió ir a la capital Varsovia. Hacía mucho tiempo que acariciaba la idea de ir a ese lugar en donde, según decían, todo era mejor. Así que preparó caballo y carro, acomodó su bolsa y se puso en camino.

Muchas horas y muchas leguas seguidas, acompasadas con el palpito de ver lo nuevo, le van llevando hasta que, ya de noche, decide dormir en un prado junto a la carretera...

Al rayar el alba pretende seguir camino, pero el caballo vuelve sobre sus pasos y, sin que él lo advierta, regresa al pueblo... al llegar a las primeras casas, el hombre dice:

—Qué hermosura Varsovia, al fin... Y cómo se parece a mi pueblo...

Mira las calles: «Qué bonita es Varsovia, oh: también hay una tienda como la de Schlomo...».

Se acerca a su casa, ve a su mujer y sus hijos... «Ah, y también una mujer como la mía e hijos a los que me parece conocer de siempre... Pues aquí me quedaré.».

El hombre se pone a vivir en Varsovia. Feliz. Encantado de todas las maravillas y sorpresas de su Varsovia tan anhelada.

Pero cada noche se acordaba de su pueblo...

Esta fábula tan bella es, a mi entender, clave para comprender algo más la errancia de Freud. Freud era un viajero y, además de eso, un desplazado. Sus desplazamientos empiezan a los dos años, con el cambio de Freiberg a Leipzig, y después a Viena, para finalmente terminar su vida en Londres. Hasta en los momentos en los que ya no quería desplazarse, tuvo que hacerlo para huir de la persecución nazi.

Según cuenta Christfried Tögel, en la introducción al libro *Cartas de viaje* (2006), Freud se tomaba largas vacaciones en verano; una parte de ellas estaban dedicadas a veranear con la familia en algún lugar de los Alpes, y a la otra a viajar a un destino que le agradara, en general en la compañía de sus compañeros de viaje más frecuentes: su hermano Alexander, su cuñada Minna Bernays o Sándor Ferenczi. Minna cuenta que Freud imponía un ritmo vertiginoso y que a él le gustaba quedarse cada día en un lugar distinto. Su esposa Martha no era una presencia constante en sus viajes extrafamiliares. Al parecer, ella sufría de fuertes dolores menstruales y dispepsia, así que los viajes en común tenían que ser planeados considerando estos elementos. Súmese a esto el hecho de que alguien tenía que ocuparse de los niños. A partir de 1900, Minna pasa a sustituir a Martha en los viajes, y el tono de Freud en estas cartas era muy entusiasmado y jovial. Entre 1895-1923, Freud y Martha intercambiaron cartas de viaje casi a diario, en las cuales Freud hablaba en un tono emocional de los sitios visitados, preguntaba por sus hijos, a veces reclamaba de sus compañeros de viaje y muchas veces hablaba de las compras. Se supone que además de los regalos, se refería también a la adquisición de sus adoradas esculturas. Esculturas estas que él empieza a coleccionar inmediatamente después de la muerte de su padre. ¿Sería esta una manera de manejar la pérdida?

Ya es hora de que hagamos algunas preguntas: ¿por qué a Freud le gustaba tanto viajar?, ¿qué sentido tenían los viajes para él?, ¿cómo podemos pensar las influencias de sus viajes en su obra? Aunque para Freud viajar era un signo externo de libertad, esta nunca fue una experiencia exenta de ambivalencias. Sus biografías hablan de su fobia de viajar en

tren, en parte justificada objetivamente por las creencias de la época acerca lo peligroso que era viajar en tren. A este respecto, su hermano Alexander, ingeniero de profesión, fue de gran ayuda, al elaborar un índice, en el cual detallaba datos sobre el tráfico de pasajeros y la situación política y administrativa de las estaciones.

Pero como en psicoanálisis los datos objetivos casi nunca son, en sí mismos, fuente de interés, pasemos a los subjetivos. Max Schur consideró que los temores de su amigo y paciente hacia los desplazamientos en tren tenían algo que ver con una escena infantil en la cual Freud vio a su joven madre desnuda. No se sabe más de eso, pero podemos pensar que quizás, para Freud, viajar en tren representase algo relativo a su deseo sexual hacia la madre. En una carta a Fliess, Freud comunica que después de haber empezado su autoanálisis, él se había liberado de esta fobia. Es bien sabido su deseo de conocer Roma, ciudad a la que se resistía a llegar, a pesar de sus navegaciones anteriores por el territorio italiano. Roma, la ciudad que Freud pone en equivalencia con lo insondable en los sueños, con el ombligo del sueño. Finalmente logra llegar a Roma en 1901, seis años después de la muerte de su padre. En su correspondencia con Fliess, Freud escribe: «Mi obsesión por Roma, es profundamente neurótica. Se anuda a mi entusiasmo de estudiante secundario por el héroe semita Aníbal» (1985, p. 235).

El amor de Freud por Roma tiene raíces en su identificación con el militar cartaginés Aníbal, a quien el padre le hizo jurar odio a los romanos. Tras la muerte de su padre, Aníbal juró la promesa de conquistar Roma, hecho nunca logrado. Freud nutría tamaño deseo por conocer Roma que esta se volvió literalmente la ciudad de sus sueños. En la *Interpretación de los sueños* (1979), Freud narra y analiza una serie de cuatro sueños. Según la lectura de Schorske, Freud solamente se dedicó a interpretar una de las dos dimensiones de su neurosis romana, la que hablaba de su identificación con el héroe semita: Aníbal deseaba invadir Roma y acabar con la supremacía de la iglesia católica. Además, pesaba sobre sus espaldas la promesa que le había hecho a su padre.

Freud, al interpretar sus sueños, dice que, como judío, se vio obligado a adoptar una actitud contra el antisemitismo y, además, recuerda el mencionado episodio relatado por su padre, en el cual el viejo Jacob asumió una postura de sometimiento frente a una situación de humillación por ser judío. Schorske sugiere que estos dos aspectos de la identificación de Freud con Aníbal merecen atención:

Primero que él compartiera con los puritanos ingleses el odio que, como sede del poder le inspiraba la Roma cristiana; segundo, que hubiera asumido la carga paterna de defender la dignidad judía, para lo cual —a pesar de su ira contra la impotencia del padre— él mismo estaba imposibilitado. Desde esta perspectiva, su incapacidad para llegar a la ciudad era resultado de la culpa que sentía por incumplimiento a la vez filial y política. (1996, pp. 9-28)

Pero, en los dos últimos sueños, pertenecientes ya a la década de los 90, Freud experimenta una gran satisfacción y enamoramiento hacia la capital italiana. Para Freud, Roma aparece como una tierra de promisión; la tierra a la que mira Moisés desde lejos. De esta manera, Roma se conforma como objeto de deseo y, efectivamente, Freud puede llegar a ella un año después de terminar de hacer el duelo por su padre, al publicar la *Interpretación de los Sueños*, en 1900. Esta inhibición, que hace que Freud tarde tanto tiempo en llegar a Roma, explicita el deseo de viaje como síntoma, y demuestra que los viajes también son un vehículo de transmisión del inconsciente.

Demos un salto en el tiempo y ubiquémonos en el año de 1936, año en que Freud cumple ochenta años, la misma edad con la que murió su padre, y veamos lo que todavía cuenta sobre sus viajes. En una carta bellísima escrita a Roman Rolland, Freud describe la manera en la que él y su hermano menor decidieron no irse de Trieste a Corfú, como marcaba su plan inicial, al ser disuadidos por un amigo de su hermano, y compraron un billete a Atenas:

Pero cuando llegó el momento nos acercamos a la ventanilla y compramos pasajes para Atenas como algo natural, sin preocuparnos en lo mínimo por las supuestas dificultades y hasta sin haber comentado entre nosotros las razones de nuestra decisión. Tal conducta resultaba a todas luces enigmática. Más tarde reconocimos haber aceptado inmediatamente y de buen grado la sugerencia de ir a Atenas en lugar de Corfú. ¿Por qué entonces habíamos pasado el intervalo hasta la apertura de las oficinas de tan mal humor, imaginándonos sólo obstáculos y dificultades? (1981, p. 3333)

Este cambio de planes no les resultó fácil a Freud y a su hermano; los momentos que antecedieron a la compra de los boletos fueron invadidos por afectos incómodos, donde ambos solo veían dificultades.

Al llegar a la Acrópolis, Freud es invadido por un extraño pensamiento: «¡De modo que todo esto realmente existe tal como lo hemos aprendido en el colegio!». No deja de llamar la atención como Freud hace referencia a sus tiempos de colegio, como si él, a sus cuarenta y ocho años, se reconociera todavía como un niño, sorprendido frente a la veracidad de algo que se le contaban en la escuela. Por otra parte, Freud se desdobra en otra persona que se sorprende, no porque dudase de la existencia de la Acrópolis, más bien por estar impresionado con lo que significaba estar frente a un monumento de tal importancia.

Pero Freud no se detiene ahí. Sigue preguntándose por las razones de su mal humor, la sensación de incomodidad y extrañamiento de haber hecho el cambio de Trieste para Atenas, y concluye que tenía una sensación de culpabilidad frente a su padre por haber llegado tan lejos, por haber ido más lejos que el viejo Jacob. Y finalmente brinda una explicación sobre por qué viajamos:

No cabe duda de que mi anhelo de viajar expresaba también el deseo de escapar a esa opresión, a semejanza del impulso que lleva a tantos adolescentes a huir de sus hogares. Hacía tiempo había advertido que gran parte del placer de viajar radica en el cumplimiento de esos deseos tempranos, o sea, que arraiga en la insatisfacción con el hogar y la familia. Cuando por vez primera se ve el mar, se cruza el océano y se experimenta la realidad de ciudades y países desconocidos, que durante tanto tiempo fueron objetos remotos e inalcanzables de nuestros deseos, siéntese uno como un héroe que ha realizado hazañas de grandeza inaudita. (1981, p. 3333)

Es decir, para Freud, lo que motiva el deseo de viajar es la necesidad de separarse de una realidad hogareña opresiva, y buscar en lugares alejados y desconocidos, realidades más placenteras. También se deduce, a partir de esta carta, que viajar implica un esfuerzo por superar a los padres. Acercarse al objeto de nuestro deseo no es tarea fácil, ni siquiera para el propio Freud.

El psicoanalista Giancarlo Ricci, en un libro interesantísimo titulado *As cidades de Freud* (2005), todavía no traducido al español, reflexiona al respecto. En el capítulo sobre Atenas, dice que a él le resulta muy curioso cómo Freud decide hablar de este viaje, después de haber emprendido el más largo viaje de su vida: la invención del psicoanálisis. En este sentido, el viaje a Atenas es el viaje que contiene la marca de lo «increíble». ¿Qué es lo increíble de su visita a Atenas, ocurrida apenas tres años después de conocer Roma? Ricci

llama la atención sobre la prosa de Freud: al hablar de este viaje es una prosa mucho más suelta, menos angustiada que la que emplea para contar a sus amigos sus distintos intentos de llegar a Roma. De hecho, el viaje a Atenas ocurre de manera muy distinta al viaje a Roma. Freud llega a Atenas de forma imprevista, no calculada, casi por equivocación. Se podría decir que, a través de un equívoco, Freud llegó al increíble descubrimiento de este viaje: constatar que había superado al padre.

Las metáforas geográficas en la obra de Freud se revisten de una enorme importancia porque no sirven para hablar de los viajes, sino que operan como alegorías de los otros viajes interiores en los que consiste el análisis. Hay dos elementos importantes que señalar: las referencias y las metáforas:

(a) *La abundancia de referencias geográficas y geológicas en los materiales de estudio y de consulta de Freud.* Es sabido que su biblioteca personal es rica en tratados y monografías de carácter geográfico y geológico. La metáfora de los estratos, presente en sus tópicos, tiene la traza de quien está fascinado por lo oculto, esa tierra para descubrir, en un momento en que todo el globo parece no tener ya ningún secreto para los investigadores y viajeros. Lo que de modo cifrado, tomado de Virgilio, acuña en su «flectere supra nequeo, Acheronta movevo» es una invitación a viajar –como Jules Verne– hacia el centro de la tierra; es decir, hacia lo no descubierto pero que está en el fondo, fuera de la experiencia común.

(b) *La abundancia de metáforas geográficas para sus itinerarios intelectuales y analíticos.* No hay análisis sin deriva; el análisis es una deriva en la que uno se pierde para encontrarse, trasladándose hacia la otra escena: la libre asociación, la errancia en el hablar, los actos fallidos, la pulsión, la condición errante del deseo, en la que el objeto es contingente, la otra escena, el paso de una escena a otra, el doble. El síntoma como error, como repetición, la circularidad de la compulsión a la repetición (un desplazamiento que desplaza); desplazamiento y condensación.

El ferrocarril y la geología le acompañan en su producción de ficciones explicativas, en los hallazgos e invenciones en las que consiste su método y su camino.

También el analista debe trazar mapas de territorios sepultados, desconocidos y olvidados, buscando indicios en la superficie. Para eso, necesita aprender a comprender el idioma del inconsciente y sus dialectos, o mejor, sus jeroglíficos y sus escrituras idiosincráticas, moviéndose o tropezando como Edipo entre los enigmas y signos del destino. (Ricci, 2005, pp. 10-11)

El viaje toma del lenguaje de la ciencia o del lenguaje de las estaciones los elementos para indicar los desplazamientos que se reflejan en la obra freudiana. En síntesis, hay que decir que son innumerables los pasajes donde Freud se coloca, frente a sus descubrimientos sobre el inconsciente, como un explorador o como un conquistador. El propio saber de lo inconsciente es un saber sin morada fija. Él experimenta los años de universidad y su posterior posicionamiento frente a la comunidad médica como un extranjero, sea por su condición de judío, sea porque él es un representante de un nuevo saber que molesta y contrasta con el saber vigente.

Al hablar de conceptos tan importantes como los de pulsión o represión, Freud hace uso de un claro vocabulario geográfico, tales como las barreras de contacto (*Proyecto de una psicología para neurólogos* [1895]), fronteras (al describir que la pulsión es un concepto que se ubica en la frontera entre lo psíquico y lo somático, o cuando formula que la represión es una operación que opera una censura situada en la frontera entre los sistemas preconscious y consciente). El dentro/fuera de la represión viene de la expulsión de una sala aplicada a quien está molestando y no deja que se desarrolle un acto (expulsión a la otra escena, señales que viene, distorsionadas, de la otra escena, primer nombre de lo inconsciente). En la primera tópica, define tres regiones, tres lugares psíquicos que tienen sus fronteras y que definen el aparato psíquico.

Al hacer estas consideraciones, la intención era poner de relieve cómo la obra freudiana está cuajada de metáforas de viajes, de referencias a la geografía y, sobre todo, a aquella idea de que «somos habitados» por una tierra extranjera. El viaje freudiano no tiene ruta preestablecida, la ruta es creada a lo largo del viaje, y una de sus características más importantes es ponernos a circular por tierras propias y ajenas. Como el judío del cuento mencionado, al viajar creemos que viajamos a nuevas tierras, pero, al final, «somos regresados a nosotros mismos».

3.2.4. La errancia en la psicopatología y sus desdoblamientos

Si desplegamos la mirada a la vez que se desarrolla la biografía analítica y freudiana, nos topamos con un fenómeno global de importancia decisiva: el campo de la psicopatología. Freud descubre en su errancia parisina que existen dolencias que no tienen una base orgánica y, sin embargo, aprisionan al sujeto con sufrimientos no comprensibles, pero sí pertinaces. Esos son los llamados síntomas psíquicos. Lo llamativo del encuadre

biográfico es que se abre a un contexto al que contribuye a desarrollar y a modificar sustancialmente. Las patologías que Freud considera, al hilo de su peculiar experiencia como analista de pacientes, no se reducen a las etiologías convencionales de la ciencia psiquiátrica o de la neurología. Tienen una originalidad notable que se sumará a la percepción de este vasto campo.

El ejemplo del fetichismo –nombre patológico de una anomalía anterior al Freud psicoanalista– señala la importancia en la redefinición que la biografía de Freud aporta, hasta el punto de pasar por un invento freudiano, el más popular, cuando no es sino una gran reformulación desde lo inconsciente que lo modifica por completo.

Nos interesa apuntar a las modificaciones, a la dimensión histórica de la errancia en la psicopatología. Estos fenómenos no son lineales, sino que están compuestos de medidas institucionales contradictorias, implican sus posiciones y también sus desdoblamientos. El enfrentamiento del joven Freud con la enfermedad mental se da en un contexto en el que las políticas médicas y epidemiológicas tienen como base, por norma general, definiciones excesivamente rígidas de las patologías. Por ejemplo, como aquella acerca de que la histeria no era curable sino permanente y sólo merece el encierro. La ambivalencia de sentimientos filiales no es una excrecencia individual, sino la emergencia de un vínculo triádico (Edipo) que Freud incorpora –incluso con fuerte apoyo de su material autobiográfico– para abrir la terapia a la elaboración de sujeto.

Lo característico de este tiempo es el perfeccionamiento de las técnicas –clínicas e institucionales– para cumplir el complejo intento de aislar, aprisionar, eliminar, invisibilizar, categorizar y patologizar las dolencias mentales y a los que las soportan. Uno de los puntos de partida más sólidos en el estudio del soporte institucional de la intervención freudiana lo otorga el análisis de los antecedentes del fenómeno del enloquecimiento en sus antecedentes, tal y como lo desarrolla Michel Foucault. En el capítulo 1 de la *Historia de la Locura*, encontramos una mención detallada a La Nau de Locos, remedo de una mítica *salutífera navis*, que muestra la existencia errante de los locos, los vagabundos que mero-dean. Fijémonos en el encuadre tan lúcido y completo:

Hecho curioso: bajo la influencia del mundo del internamiento tal como se ha constituido en el siglo XVII, la enfermedad venérea se ha separado, en cierta medida, de su contexto médico, y se ha integrado, al lado de la locura, en un espacio moral de exclusión. En realidad, no es allí donde debe buscarse la

verdadera herencia de la lepra, sino en un fenómeno bastante complejo, y que el médico tardará bastante en apropiarse. Ese fenómeno es la locura. Pero será necesario un largo momento de latencia, casi dos siglos, para que este nuevo azote que sucede a la lepra en los miedos seculares suscite, como ella, afanes de separación, de exclusión, de purificación que, sin embargo, tan evidentemente le son consustanciales. Antes de que la locura sea dominada, a mediados del siglo XVII, antes de que en su favor se hagan resucitar viejos ritos, había estado aunada, obstinadamente, a todas las grandes experiencias del Renacimiento (Foucault, 1967, p. 9).

Entre la figura que recluye y lanza a alta mar y la figura del clínico académico –Charcot, en primer lugar– que se recluye con los locos y demuestra el entramado tan cercano de su delirio, hay un período en el que la mirada psicopatológica de Freud tiene la máxima importancia. Esto será probado por Foucault en su doble obra al respecto, *Vigilar y castigar* (2009) y *El nacimiento de la clínica* (1963). En la primera, aparece la genealogía de los procedimientos de exclusión: quien es diagnosticado como loco, insano, recibe la condición de expulsado, condenado a la máxima pena desde los tiempos de la cultura penal romana clásica, el *destierro* como exclusión del cuerpo de la *civitas*. De ese lugar de destierro se desprenderá que uno de los procedimientos de vigilancia y castigo es la propia mirada médica: aquella que dice qué ocurre desde causas inapelables, fatales.

Pero la metáfora más fecunda, la que va con la idea y la experiencia del nómada y del exilado, la proporciona la aparición de este emblema: la nave de los locos, en la que los distintos para siempre vagan sin tocar puerto. Así dice Foucault:

Empecemos por la más sencilla de esas figuras, también la más simbólica. Un objeto nuevo acaba de aparecer en el paisaje imaginario del Renacimiento; en breve, ocupará un lugar privilegiado: es la *Nef des Fous*, la nave de los locos, extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos.

El Narrenschiff es evidentemente una composición literaria inspirada sin duda en el viejo ciclo de los Argonautas, que ha vuelto a cobrar juventud y vida entre los grandes temas de la mitología, y al cual se acaba de dar forma institucional en los Estados de Borgoña. La moda consiste en componer estas «naves» cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no

la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad. Es así como Symphorien Champier compone sucesivamente una Nef des princes et des batailles de Noblesse en 1502, y después una Nef des Dames vertueuses en 1503; hay también una Nef de Santé, junto a la Blauwe Schute de Jacob van Oestvoren de 1413, del Narrenschiff de Brandt (1497) y de la obra de Josse Bade, Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum (1498). El cuadro de Bosco, con seguridad, pertenece a esta flota imaginaria (*Ibid*, pp. 9-10).

Fijémonos que esa evasión de la realidad, del suelo firme, emprende el mismo camino que comienza a aparecer en las primeras muestras de las *utopías*. En aquellas (Moro, Campanella) hay salida, pero hay llegada a unas costas nuevas.

Hay fundación de nueva tierra y nuevo cielo. En la nave de los insanos no hay puerto que espere, ni nostalgia del lugar de salida. Los locos son errantes¹⁷.

Tengamos en cuenta que lo que Freud recibe es una experiencia del encierro manicomial del que es separado, también debido a su alejamiento del contexto académico vienes, por los escandalizados maestros de medicina: cuando afirma que hay varones histéricos, que la mujer es sujeto de deseo, así como el niño. Al mismo tiempo, también rescata la convivencia del enfermo mental, el neurótico, con el contexto de la cotidianidad vienesa. La sesión sustituirá el tratamiento hospitalario hasta donde sea posible.

Lo que Foucault analiza es que el ritual de la expulsión naval es recuperado en los nuevos hospitales como el parisino Hôtel-Dieu de París, el Châtelet de Melun, la Torre de los Locos de Caen, las alemanas como *Narrtürmer* de Alemania, las puertas de Lübeck o el Jungpfer de Hamburgo. Otro elemento muy interesante es que los expulsados suelen ser pasajeros, peregrinos, gente que no pertenece al común de la ciudad. Hay ejemplos donde los locos, más numerosos que en otras partes, no son autóctonos. En primer lugar, se mencionan los lugares de peregrinación: Saint- Mathurin de Larchant, Saint-Hildevert de

¹⁷ «Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto; se les dejaba recorrer los campos apartados, cuando no se les podía confiar a un grupo de mercaderes o de peregrinos. Esta costumbre era muy frecuente sobre todo en Alemania; en Nuremberg, durante la primera mitad del siglo XV, se registró la presencia de 62 locos; 31 fueron expulsados; en los cincuenta años siguientes, constan otras 21 partidas obligatorias; ahora bien, todas estas cifras se refieren sólo a locos detenidos por las autoridades municipales. Sucedió frecuentemente que fueran confiados a barqueros: en Francfort, en 1399, se encargó a unos marineros que libaran a la ciudad de un loco que se paseaba desnudo; en los primeros años del siglo XV» (*Ibid*, p.10).

Gournay, Besançon, Gheel; estas peregrinaciones eran organizadas y, en ocasiones, subvencionadas por los hospitales o las ciudades. Son procedimientos parangonables a las torres (aislamiento aéreo, vertical), siendo otros horizontales: los que descienden los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

Lo llamativo con lo que Freud se encuentra en su progresiva aproximación al mundo de las instituciones hospitalarias, de la salud mental, es que estas tienen siempre el aura de exclusión pura y simple: los anómalos son directamente arrojados a las prisiones. Se puede creer que en ciertas ciudades importantes —lugares de paso o de mercado— los locos eran llevados en número considerable por marineros y mercaderes, y que allí se «perdían», librando así de su presencia a la ciudad de la cual venían. Acaso sucedió que estos lugares de «contraperegrinación» llegaron a confundirse con los sitios a donde, por el contrario, los insensatos fueran conducidos a título de peregrinos. La preocupación, los métodos, de la curación y de la exclusión confluyen; se encerraba dentro del espacio cerrado del milagro.

En definitiva, la circulación de los locos, el ademán que los expulsa, su partida y embarco, no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, indudablemente; y aun podemos descifrar algunas huellas. Por ejemplo, la entrada a las iglesias estaba prohibida a los locos, aunque el derecho eclesiástico no les vedaba el acceso a los sacramentos. La Iglesia no sanciona al sacerdote que se vuelve loco; pero en Nuremberg, en 1421, un sacerdote loco es expulsado con especial solemnidad, como si la impureza fuera multiplicada por el carácter sagrado del personaje, y la ciudad toma de su presupuesto el dinero que debe servir al cura como viático. En ocasiones, algunos locos eran azotados públicamente, y como una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas.

La conclusión foucaultiana interesa a la mirada psicoanalítica por el simbolismo que esta exclusión lleva consigo y que hemos apuntado. Se refiere al carácter ritual del exilio de los locos:

La partida de los locos era uno de tantos exilios rituales. Así se comprende mejor el curioso sentido que tiene la navegación de los locos y que le da sin duda su prestigio. Por una parte, prácticamente posee una eficacia

indiscutible; confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida. Pero a todo esto, el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último. Hacia el otro mundo es adonde parte el loco en su loca barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación del loco es, a la vez, distribución rigurosa y tránsito absoluto. En cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación liminar del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval, situación simbolizada y también realizada por el privilegio que se otorga al loco de estar encerrado en las puertas de la ciudad; su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como prisión más que el mismo umbral, se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia. (*Ibid*, pp. 11-12)

El agua y la navegación, el agua y la locura: no es banal que uno de los procedimientos «terapéuticos» que se aplican sistemáticamente en los manicomios, antes y al tiempo que la electricidad (electroshock) sea la potente ducha de agua, la exposición a las aguas heladas o excesivamente cálidas. Es elocuente la imagen de los clínicos poseídos por aquella pasión hidráulica que vimos con Montaigne, pero en este caso el objetivo es reducir a otro estado, no sólido, fluido, no consistente, como la misma situación de anomalía o insania.

Otro intento de patologizar la errancia ha sido estudiado por el filósofo Ian Hacking bajo la categoría propuesta por él de enfermedades mentales transitorias —es decir— diagnósticos que se han establecido en una determinada época para intentar controlar acciones que, de acuerdo con Rafael Huertas, estaban vinculadas a los diagnósticos psiquiátricos de manía deambulatoria, en el caso de los diagnosticados como dromomaníacos del Antiguo Régimen. A finales del siglo XIX, surgen dos diagnósticos psiquiátricos, la manía deambulatoria y la dromomanía, cuyos síntomas principales eran, respectivamente, caminar sin tener control de sus propias acciones y el impulso a desplazarse.

En lo que se vincula al tema de la tesis, interesa acompañar el surgimiento del diagnóstico psiquiátrico de automatismo ambulatorio. Un tipo de enfermedad en la cual «los sujetos desaparecen de su domicilio y de su puesto de trabajo para deambular –vagabundear– y desplazarse, recorriendo a veces grandes distancias, llegando a otros países y regresando al cabo de un tiempo para, en ocasiones, volver a marcharse sin previo aviso» (Huertas, 2011, p. 440). Hacking ha estudiado el automatismo ambulatorio bajo los lentes de una taxonomía desarrollada por él, que consiste analizar los vetores (expresión del desplazamiento físico-geométrico) que contribuyen a su aparición. Estos serían los siguientes:» (a) taxonomía médica (la fuga entra en el diagnóstico de histeria o epilepsia y se hace patológicamente interesante), (b) polaridad cultural (entre el turismo romántico y la vagancia criminal, entre la opulencia y la delincuencia), (c) observabilidad (ser un fenómeno extraño, inquietante y fácilmente notado) y (d) novedad (invitación al escape dentro de una movilidad de clase social)» (Huertas, 2011, p. 440).

Es evidente que tenemos aquí un ejemplo de un tipo de diagnóstico que, como ya ha enseñado Foucault, no son nada más que el reflejo o el síntoma del *zeitgeist* de una época. Los *Mad Travelers*, como han sido conocidos, han pasado por las manos del doctor Philippe Tissié y también por Charcot y sus colaboradores en la Salpêtrière, que lo han tratado como una subclase de epilepsia. Muchos de los locos viajeros eran prófugos del Antiguo Régimen, habían abandonado sus funciones oficiales y los médicos forenses del Estado estaban constantemente buscando desertores entre los viajeros. La sintomatología de los locos viajeros producía fascinación, por un lado, porque al final ellos escapaban del poder del estado para deambular, viajar, en una época en la que los relatos de viaje de Twain, Stevenson, entre otros, despertaba mucho interés en la clase media francesa. Por otro lado, la libertad que se permitían era vivida como una amenaza a la sociedad, y de ahí viene la necesidad de diagnosticar su comportamiento como una enfermedad.

En los textos de psiquiatras actuales –el deambular que vimos en los internos del Manicomio de Viena (donde acabó sus días el Hombre de los Lobos) o en términos más provincianos los deambulantes escritores en el manicomio de Palencia¹⁸–, lo más llamativo es que este distribuir errabundo de los sujetos dañados tiene su origen en los

¹⁸ Véase el número monográfico de *Cuadernos Leoneses de Poesía*: «La escritura y la locura» (1986) y las *Memorias del teatro Corsario*, obras del psiquiatra y excelente autor teatral Fernando Urdiales.

prófugos del Antiguo Régimen que eran considerados insanos, porque huían sin saber adónde, su única moción interior era caminar. No es pura casualidad que los «enfermos» perteneciesen a las categorías de los vagabundos, migrantes, viajeros y desertores del Antiguo Régimen.

Como Paul Virilio indica en su libro, *Velocidad y política*, no se pueden pensar los procesos psíquicos ni sociales haciendo abstracción del carácter temporal de los fenómenos. La velocidad –que sería la categoría que hay que incorporar a la reflexión– es la vejez del mundo, dice Virilio. Llevados por su violencia no vamos a ninguna parte, sólo nos contentamos con partir y abandonar lo vivo en provecho del vacío de la rapidez. Tras haber significado largo tiempo la supresión de las distancias, la negación del espacio, la velocidad equivale de pronto al aniquilamiento del Tiempo. Esta transformación deviene estado de urgencia constante:

De hecho, la carrera surge de la historia como una sublimación de la caza; su aceleración culmina el exterminio, la velocidad se convierte en un sino y un destino a la vez. Cazador, criador, marino, pirata y jinete, conductor de carros, automovilista, todos somos los soldados desconocidos de la dictadura del movimiento... Al parecer lo habíamos olvidado, pero al lado de la riqueza y de su acumulación está la velocidad y su aceleración, sin las cuales centralización y capitalización habrían sido imposibles (Virilio, 2006, portada).

La «dromocracia» es el régimen de la velocidad absoluta. Por ello los comentaristas de Virilio subrayan la radicalidad de sus categorías. Lo patológico no reside en la condición diegética, la traslación, sino que está en el corazón de la prisa. Borja García Ferrer recupera la reflexión viriliana para pensar este proceso de aceleración de los ámbitos sociales, enfatizando su pertinencia en la reflexión crítica sobre las patologías:

Según nuestra hipótesis, existe una discrepancia patógena entre la lógica de la aceleración que funda la infoesfera y el funcionamiento de los receptores humanos, en la medida que nos despoja, por razón de cierta «presentificación» del tiempo real, de los tiempos de elaboración necesarios para atender sus demandas de movilidad. De aquí se siguen «enfermedades de la adaptación» tan inquietantes como extendidas, como atestigua fehacientemente la ciencia empírica. (2017, pp.49-50)

Inmovilizar a los errantes y dinamizar a los estables no son dos categorías neutras. Desde esta perspectiva, la fuerza de la burguesía, por ejemplo, no estribaba tanto en el comercio como en la implantación estratégica del «domicilio fijo» como valor monetario y social, ese «derecho» a residir allende la muralla de la ciudad fortificada que permite prever los desbordes del flujo social, implantando toda clase de filtros en aras de disuadir a la masa móvil de la «tentación» de la calle:

Las antiguas playas pantanosas y malsanas que rodeaban la ciudad fortificada, las viejas fortificaciones, las zonas, las villas miseria y *favelas* pero también el hospicio, el cuartel, la prisión, no resuelven tanto un problema de encierro o de aislamiento como un problema de circulación; todos son lugares inciertos porque están entre dos velocidades de tránsito, actuando como frenos a la penetración, a su aceleración. (Virilio, 1997, p. 15)

Resulta obvio que el punto de convergencia en el que se unifican la mirada analítica y la crítica política nos lleva a recuperar el hecho de que en el fondo institucional de la clínica y de las terapias pueden seguir existiendo ecos del pasado: aquellas acciones que no eran nada más que estrategias de control político para eliminar del espacio público a los sujetos que practicaban actos que representaban una amenaza para la sociedad.

Por eso no hay que ignorar el lugar de la errancia en el discurso de la psicopatología psicoanalítica. En psicoanálisis, la errancia es casi siempre utilizada para referirse a un estado de fragmentación psíquica que procede de un fallo en el anudamiento relativo a la función paterna, lo que termina dejando al sujeto a la deriva.

Trata-se de um horizonte de significações que não é organizado ao redor de uma significação central que organiza todas as outras. E, como consequência dessa posição, o sujeito tem que errar. Mas errar não na procura de algo que poderia ser encontrado como significação final, nada disso. Isso seria mais o «erro neurótico» do que o «errar psicótico». Errar porque não existe um lugar a partir do qual podemos medir a significação do que estamos fazendo. Nesta medida é evidente que a única coisa que resta é percorrer todos os caminhos. O que resta é um percurso infinito, um percurso sem parada. Vale a pena notar: um percurso infinito, mas um infinito não idealizado como o infinito de uma procura. (Calligaris, 1989, p. 13)

La errancia del psicótico puede ser traducida por un error sin rumbo, porque los lugares por los que pasa no son elegidos bajo un criterio determinado, no hay una jerarquía organizadora que justifique parar en un punto y no en otro. En esa línea, la psicosis abunda en estas figuras (el pasaje del loco del pueblo al loco de la ciudad, el «andarilho», salir a caminar durante el brote, caminar a la deriva, sin saber lo que se busca), es el error neurótico y el error psicótico al que se refiere Calligaris. Hay, por tanto, en la psicosis, un trayecto infinito, sin parada (Calligaris, 1989, pp. 10-18).

Por eso hay que pensar conjuntamente la errancia, la psicopatología y la ciudad, ligando nuestra reflexión a dos tipos básicos que más adelante detallaremos:

- La marcha anoréxica, la marcha bulímica (se camina kilómetros para adelgazar, se camina deteniéndose de panadería en panadería buscando algo más que comer, luego se busca una báscula en la farmacia. También se camina para calmar la angustia.
- Las adicciones: la relación del drogadicto con el territorio/las drogas y los márgenes.

Todo es errancia en el adolescente: lo sexual que hasta entonces se encontraba latente, con toda la carga edípica que hasta ese momento estaba silenciada y que súbitamente explota cuando él adolescente se da cuenta de la potencia del deseo; el tránsito del continente familiar al grupo; el tránsito de imagen corporal e identidad; cada vez más hay un tránsito de objetos amorosos, ya no importa tanto el género ni la forma de relacionarse. ¿Qué se hace con tanta apertura, con tanta inestabilidad?

Philippe Gutton y Linda Slama en su *Ensayo de psicopatología de la errancia*, presentan la perspectiva de los sedentarios reflexionando sobre los errantes:

La base es la idea de que el errante tiene una relación distinta con las categorías de espacio y tiempo. El errante da a entender que su conducta está dirigida por una soltura del pensamiento, una libertad inexplicable, una moralidad en acción; habría una filosofía de la errancia. El errante opone su eterna desocupación y su hedonismo a nuestro trabajo cotidiano. Rescata la figura del adolescente como siendo un paradigma de la errancia: el que no cree en la adecuación de sus sentimientos a un otro, a los otros, a un encuadre. El ideal es vivir sin el encuadre. (1994, p. 57)

Por eso se rescata el adagio que da nombre al artículo de Thomas Birraux, *errare humanum est*, como nueva formulación de la condición movediza que venimos desplegando en este capítulo y especialmente en este apartado en especial. No olvidemos que errar es un concepto que existe desde el siglo XII, aplicado para designar un viaje, un camino. Deriva del verbo «errar», del latín *iterare*, que significa marchar, ir. A partir del siglo XVI, errar asume también su otra faceta, derivada del verbo *errare*, que también da origen al término error o falta. Así que marcharse, ponerse en camino, emprender un viaje convive con otro sentido que es el del error, del equívoco. La errancia es definida como una forma de andar sin un final adonde llegar. Importa menos aquí el «adónde llegar» o el «hasta no sé dónde», porque errar también supone un no saber hasta dónde, una deriva, un equivocarse, un vagar sin rumbo. La errancia tiene siempre alguna relación con las vicisitudes de la creación de lo verdadero. Sería la expresión de una falsa creencia cuyo depositario es el errante, y paradójicamente, un intento de reparar un error fundamental y originario, intento que se repite sin cesar por estar siempre condenado al fracaso.

La figura del adolescente sería, en ese sentido, un paradigma de la errancia: el que no cree en la adecuación de sus sentimientos a otro, a los otros, a un encuadre. El ideal es vivir sin encuadre. El hedonismo, la búsqueda del placer, la experimentación, pero también el descubrimiento de la presencia de tánatos (*jouissance*, en términos de Lacan) como otra faceta u otro eje de ese deambular en el que aún no se ha trazado camino propio.

3.2.5. La errancia y el yerro

Al fin venimos a cotejar las dos categorías de la errancia vistas desde el psicoanálisis. Por un lado, el estado de pérdida y por otro la equivocación. La errancia indica desplazamiento, el yerro tergiversación. Una es la cara de un fenómeno, el otro es su reverso que sale a flote merced a aquella.

Por la errancia se descubre el yerro en todo su despliegue. No se trata de una lógica binaria en la que se oponen verdadero y falso, o proceso y tergiversación. Se trata de una lógica procesual, puesto que el extravío no es sólo estar perdido alguien en un momento dado, sino algo más: un recorrido por los territorios del reverso de la vida.

A partir de la observación clínica de ciertos tipos de pacientes «que vagan de consulta en consulta o de institución en institución sin tener idea de lo que buscan, Emilio Vaschetto habla sobre una conducta errante que lleva al extravío mental. Dichos pacientes parecen

no desear nada, o nada más que lanzar su barca al mar y naufragar.» (Vaschetto, 2010, p. 95).

No se trata de una huida o de un error neurótico que tiene un destinatario, un puerto (por supuesto imaginario) al cual llegar —como bien podemos observar en la histeria— sino de un funcionamiento mental que, en el caso de la psicosis, implica un «estar andando en círculos». En este estado hay algo que se repite, pero no hay realmente un desplazamiento interior, es solo un movimiento errático.

A partir de la lectura de Sauvagnat, que el autor incorpora a su forma de entender la conducta errante, se podría pensar la errancia a partir de tres posiciones: «la propia del sujeto humano, la relativa a la psicosis y, por último, la mera posición errante (no patológica) que adquieren algunos sujetos.» (2010, p.95).

Cabe destacar que adquiere importancia fundamental escuchar si las conductas errantes hablan de (1) «una estructura simbólica que se encarna en el fantasma, un lugar asignado al sujeto por el deseo del Otro o de (2) una elección alienante que el sujeto ha realizado, la cual es no hacerse cargo o incluso rechazar todo lo que pueda vincular su deseo con la ley (rol de la función paterna)» (Sauvagnat, citado en Vaschetto, 2010, p. 96). La propuesta de Sauvagnat de establecer una diferenciación entre las conductas errantes nos parece de suma importancia en el contexto clínico con pacientes que llegan no deseando nada, o, dicho de otra manera, el deseo es el deseo de nada. Son errantes del deseo, así como su deseo es errante.

En la base sigue estando la pregunta acerca del desarraigo que suele establecerse con respecto a un lugar propio. Pero, ciertamente, ¿qué es lo que define la sensación de un lugar propio? Por supuesto el lugar propio no necesariamente coincide con el sitio de origen. El lugar propio reside en una relación de apropiación, es un apropiarse: es el sitio de elección, y tiene que ver con el deseo, con el sitio elegido para vivir. Por otra parte, podemos enfrentarnos a la necesidad de hacer propio el lugar de origen, lo cual remite, de nuevo, a la frase de Goethe que utiliza Freud: «lo que has heredado de tus padres adquiérela para poseerlo». La sensación de apropiación de un sitio no es automática, no se impone por inercia. En cierto modo es necesario conquistar ese espacio, hacerlo propio, lo que implica una acción por parte del sujeto.

Gustavo Dessal —en su prólogo al libro de Vaschetto— habla de un sujeto «desalojado, expulsado, desplazado de todo aquello que pudiéramos llamar conciencia de sí mismo

(un pensamiento puede tener lugar sin que nadie lo piense, en el sentido cartesiano de pensar), sin que haya en él una conciencia que lo sostenga.» (2010, p. 127). Esa incertidumbre, no tener suelo en que apoyarse parece la condición del sujeto contemporáneo que no se aferra, sino que experimenta continuos y desiguales destierros. Lo que emerge aquí, de ese conjunto de vectores y de caracterizaciones es precisamente la obligatoriedad de volvernos a plantear qué es en este momento lo inconsciente.

¿Será que la familiaridad con la experiencia y con el sentimiento del exilio fue determinante para el descubrimiento del Inconsciente?

Se puede pensar el exilio como metáfora de que en un cierto sentido somos todos exiliados, desalojados, desplazados; y es ya la salida del vientre materno el primer desplazamiento que afrontamos (Marinas, 2004). Todos tenemos que pasar por una operación que es conquistar nuestro territorio, todos tenemos que «hacer nuestro propio viaje». Al principio eres cautivo del deseo del deseo de los padres, pero luego, para que un sujeto pueda advenir, uno tiene que desalojarse de ahí.

En el caso del exilio real/fáctico el sujeto se ha visto desplazado de su sitio de origen que existe en concreto y del cual el sujeto muchas veces siente nostalgia, quiere regresar (aunque sepamos que ese lugar ya no existe más, existe solo en el imaginario del exiliado). Lo que se puede cuestionar es si al final no somos todos un poco exiliados en el sentido de que ese lugar mítico ya no existe más, solo existe en nuestro fantasma. El sujeto de lo inconsciente ya es un desplazado, ya es un exiliado, aunque él se pueda recrear en la nostalgia de un pasado que le habría sido arrebatado. Eso es lo que escuchamos a diario en nuestros despachos. (Dessal, 2010, p.128)

Las preguntas antiguas y nuevas, prefigurando los cuatro vectores que acabamos de presentar, se refieren a esa visibilidad del destierro (desde Adán y Eva, la creencia de que hemos sido desterrados), al arrimar el destierro a otra categoría que lo sustente, el desarraigo, ampliamos la pregunta: ¿el destierro tiene algo que ver con el desarraigo? En el Inconsciente de todo hombre hay una especie de creencia de que fuimos desterrados y que por lo tanto habría un lugar de origen al cual podríamos regresar, un sitio donde nuestra identidad podría recobrase y donde sería posible reunirse con el objeto absoluto de nuestro deseo. Esa es una manera de no dominar o asumir la falta, la castración. El

análisis, a su manera, trabaja con ese itinerario moral: hay que renunciar a la creencia de la vuelta a un origen incontaminado.

Y quizá conviene seguir a Vaschetto cuando destaca que es importante diferenciar las distintas formas de exilio, no mezclar de forma acrítica los distintos tipos de errancia. Entre ellas y en ellas deben distinguirse una serie de factores, a saber: el deseo de regresar como motivo que empuja a deambular; el deslizamiento continuo en un viaje sin regreso (Rimbaud), un «huir de una madre aterradora», la escapada del ambiente familiar claustrofóbico; y, por último, la idea del sujeto como narrador activo de lo que hace con su viaje.

Quizás la escritura y la poesía sean el único lugar en el que adquiere sentido el deslizarse continuamente en un viaje sin regreso. En el Seminario de Lacan *Les non-dupes errent* (1976), donde se relaciona la pérdida del amor con la pérdida del Nombre del Padre, errar tiene dos acepciones: vagar, viajar, transitar sin rumbo fijo o bien incurrir en el error. Para Lacan, incurren en el error aquellos que se esfuerzan por ser *non-dupes*, «listillos». Porque además de no atender a lo que la dimensión de lo inconsciente traza como camino – diríamos que ese es el saber que interesa al psicoanálisis– ese no saber de listillos les deja errabundos para lo que importa en la experiencia del análisis y, a la postre, entregados a las recetas conductistas para orientar su intervención. Son listillos porque se creen que, no escuchando, saben más. Este punto nos vuelve a plantear la necesidad de recorrer la circularidad entre errancia y error. La errancia sería atendible como una expresión pulsional sostenida por un fantasma.

Capítulo 4. Figuras de la errancia contemporánea

El análisis se desarrolla a través de tres figuras principales.

4.1. El judío errante

Empezamos con lo que fue la leyenda del judío errante que empieza a difundirse por Europa desde la Edad Media bajos muchos nombres, que estaba representada por un nombre que hombre que había maltratado a Cristo en el momento de su muerte y su condena fue viajar por el mundo de forma perpetua: «tengo 1800 años; tenía doce cuando nació Jesucristo [...]. Cielos, qué penosa es mi ronda. Doy la vuelta al mundo por quinta vez; todos van muriendo, y yo sigo con vida» (Hernández, *National Geographic*, 25 de mayo 2018). La inspiración para la leyenda del judío errante puede haber sido un pasaje del Evangelio de Juan, cuando se hace referencia a personas que niegan ayuda a Jesús al presenciar su suplicio o el evangelio de Mateo (16:28), en él que Cristo declara: «De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte, hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino». El obispo Schleswig ha dado su testimonio asegurando que muchas personas habían escuchado Ahasvero contar detalles acerca de los sufrimientos que Jesús había padecido. Los rastros del judío errante fueron encontrados también en la Península, en la literatura oral del cancionero en del País Vasco:

una adaptación decimonónica de la balada mencionada, también denominada la balada brabantina porque en ella se da noticia del paso del personaje, llamado aquí Isaac Laquedem, por «Bruxelles, en Brabant». Segundo, que el

relato del eterno no caminante, contando en castellano, había entrado en la literatura de cordel y corrió en dos pliegos sueltos en los que se imprimieron, respectivamente, una Relación poética y un llamado Romance sobre el mismo Isaac Laquedem. Con ellos circuló también un folleto madrileño, de 1845, traducido del francés con el título Historia completa y auténtica de Isaac Ahasverus, conocido con el nombre de «El judío errante», contada por él mismo en Leipsick en 1839. Se vendía por tres reales en la Plaza Mayor, y le hacía la competencia un pliego de aleluyas, quizás de 1846, que resumía *Le Juif errant* (1844-1845) de Eugène Sue en 48 viñetas y otros tantos pareados, de musa tan apropiada al gusto callejero con la que inspira el inicial, que dice así: «Tras una vida ambulante / anda El judío errante». (Martínez-López, 1992, pp.1337-1339)

De acuerdo con Martínez-López, el personaje de la balada se dedicaba más a enseñar su arrepentimiento, dolor y esperanza de salvación que a hablar de los sufrimientos de Cristo. Sin embargo, van apareciendo otras versiones en Barcelona, en las que el personaje tenía mucho menos protagonismo en comparación con el narrador, en las que se privilegiaba contar las maldades del judío, revelando de forma declarada todos los estereotipos de fondo antisemita con relación a los judíos. La leyenda del judío errante condensa dos aspectos interesantes: la creencia de que los judíos han abandonado a Cristo en el momento de su muerte y el viaje como condena.

La figura del judío errante con la que vamos a trabajar no se refiere a un personaje o a un tipo psicosocial, sino a una figura conceptual que emerge a partir de la errancia constitutiva de los judíos en consecuencia de los sucesivos exilios vividos por ellos a lo largo de la historia. Nuestro punto de partida para definir la figura del judío errante será el exilio fundador de Abraham conocido como *Lej Lejá* para después pasar al relato bíblico que narra el éxodo de los judíos de Egipto, que guiados por Moisés siguen su larga travesía en el desierto hasta llegar a la tierra prometida. Esa narrativa mítica permitirá reflexionar sobre el viaje, la experiencia de desarraigo, el desierto, la promesa, el lugar de la memoria y de la palabra a partir Blanchot y Benjamin. En seguida nuestra mirada se dirige a la Diáspora como lugar de apertura y encuentro con el otro y para eso seguiremos las pistas de Edmond Jabès, Sigmund Freud y Vilém Flusser para pensar como la dispersión y la abolición del concepto de patria contribuyen para pensar el ser judío no como un proceso

estático, sino como un devenir. Concluiremos con algunas aportaciones de Freud a partir de su «texto testamento», Moisés y la religión monoteísta [1938].

La decisión de iniciar el capítulo 4 por la errancia judía se debe a su carácter ejemplar puesto que a partir de ella se desdobl原因an tópicos que permitirán reflexionar sobre la errancia que experimentan tantos otros pueblos. O sea, estudiar la errancia judía solo sirve si somos capaces de extenderla y ampliarla para comprender lo que pasa con los exiliados de los días actuales.

Respetando la decisión de delimitar la errancia judía a un territorio filosófico existencial, hemos tenido que dejar de fuera la discusión acerca del sionismo y de la creación del Estado de Israel y sus vicisitudes. Aun sabiendo de la relevancia del tema, eso supondría entrar en debates que nos desviarían de nuestro camino. A fin de mantener un norte para nuestro itinerario, parece interesante sostener la pregunta de Pasternak introducida por Blanchot, en *Être Juif* (1969, p. 163): «¿Qué es un judío? ¿Para qué sirve eso? »

4.1.1. El exilio de Abraham

La imagen de judío errante, desplazado, viajero no es una construcción mítica, sino que es fruto de una realidad histórica y además es uno de los elementos estructurantes de la identidad judía. Desde un principio es importante aclarar que hablar de una identidad judía estable es un equívoco. Como todas las demás identidades, esta también es fragmentada, pasa por construcciones y desconstrucciones porque cada judío resignifica esa herencia a su manera, hecho que podemos acompañar a través de los varios testimonios públicos que van desde Kafka, pasando por Freud, Canetti, Harendt y muchos otros. Incluso dentro del propio universo judío vamos a encontrar identidades y modos de vida muy distintos entre lo que se conoce como judíos sefarditas y judíos askenazis. De la misma manera es necesario diferenciar lo que es el judaísmo como religión, como un sistema de creencias de lo que es el sentirse o no judío, aunque los dos no sean necesariamente excluyentes. Pese a todo lo que estamos diciendo, distinguimos un rasgo común, que es casi inaprensible y, a la vez, parece muy obvio cuando se experimenta que está relacionado con un reconocimiento de venir de un mismo lugar. ¿Qué lugar es este?

Avancemos hacia el territorio de exilio y del éxodo, porque es posible que encontremos elementos para intentar contestar la pregunta. En el Libro del Génesis encontramos el episodio conocido como *Lej Lejá*, en el que Dios se dirige al patriarca Abraham y le

ordena: «Y dijo Dios a Abraham, ándate de tu tierra, del lugar donde naciste y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré.» (Génesis, 12:1-17:27). A Abraham se le ordena que se vaya, que se ponga en camino, que deje para tras su tierra, su lugar de nacimiento y también la casa paterna. El mandato es acompañado de dos promesas: la primera consiste en que el será guiado, y la segunda que habrá una segunda tierra. Podríamos preguntarnos: ¿por qué Abraham acepta el orden, ¿por qué no pide una señal?

Y así, sin cuestionar nada, dejándose llevar por esa voz, Abraham toma su rumbo y acepta el exilio voluntario. A diferencia del héroe Ulises, que hace un largo viaje para volver a lo conocido (Ítaca), aunque seguramente la Odisea lo ha transformado, Abraham sabe que jamás regresará a su tierra natal. Lévinas (2004) entiende que el exilio de Abraham es un movimiento que abre a la diferencia, es un pasaje hacia el otro. De acuerdo con Critchley, «Abraham abandona su país para siempre y se adentra en el desierto, la historia del exilio y el deambular. Esa es la narrativa levinasiana.» (2015, p. 2). Gesto que articula la infinitud y con la alteridad.

Para Lévinas la palabra hebrea que utiliza Abraham para contestar a Dios, *bineni* —que quiere decir «aquí estoy», que podría ser también un «aquí estoy para ti, para lo que necesites»— resume no solo un precepto de la ética judía, sino que traduce una posición universal que habla en favor de la apertura y de la disponibilidad al otro. Habla además de la posibilidad de trascender a sí mismo para escuchar al otro. Todavía intentando dar sentido al gesto de Abraham y a lo que puede significar el exilio como experiencia vital, Blanchot evoca a André Neher (1962): antes de ser judío, el judío fue israelita, y antes de eso, fue hebreo. Cada una de las nomenclaturas está acompañada de un movimiento de ruptura y por un recommienzo:

El judío es el hebreo, cuando es el hombre de los orígenes: el origen es una decisión; esta decisión es la de Abraham separándose de lo que es y afirmándose extranjero para responder a una verdad extranjera. El hebreo se va de un mundo —el mundo formado por Sumeria—, a un «no todavía mundo» y que es, sin embargo, un mundo terrenal: barquero (*passer*), el hebreo Abraham no solo nos invita a movernos de una orilla a otra, pero a llevarnos a donde haya un pasaje a ser realizado, manteniéndose entre esos dos márgenes que es la verdad del pasaje. A eso, hay que añadir que este memorial del origen nada tiene de mítico: Abraham es completamente un hombre, es un hombre

que se va y que, por esta primera partida, funda el derecho humano al comienzo, la única verdadera creación. (Blanchot, 1969, p. 184)

Desde el pensamiento de Lévinas y Blanchot sobre el primero de los exilios, podemos deducir que el exilio, de forma general, a pesar de las pérdidas que conlleva, es una forma de apertura que se hace a partir de la única posición posible, la del extranjero. Apertura que supone soportar la experiencia de vivir entre dos márgenes, de llegar a un mundo nuevo no se vuelve mundo hasta que se pueda hacer una labor de apropiación, que pasa siempre por el proceso de dilución del yo y de reconocimiento del otro. El mundo del que hablan no es un mundo estable, sino que es un mundo-pasaje, en el cual palabras oídas por Abraham, «Vete de tu lugar natal, de tus parientes, de tu casa» podrían ser escuchadas también como una metáfora de lo que nos toca a todos vivir: desplazarse del continente familiar para poder «conquistar» una tierra propia.

Siguiendo el interés de Blanchot por saber para qué existe el judío, la primera de las respuestas que surge en el texto con el que estamos trabajando es:

Esto existe para que exista la idea del éxodo y la idea del exilio como movimiento justo; existe, por el exilio y por esta iniciativa que es el éxodo, para que la experiencia de la extrañeza se afirme para nosotros en una relación irreductible: existe para que, por la autoridad de esta experiencia, aprendamos a hablar. (Blanchot, 1969, p.183)

Las palabras de Blanchot, filósofo que mira al judío desde el lugar de la exterioridad, se alejan de una concepción negativa del éxodo y del exilio. Desde su perspectiva, lo que esa experiencia contempla es la positividad de la idea de moverse y la afirmación de la extrañeza como una posición privilegiada: el que está afuera tiene apertura para mirar al mundo desde su condición de extranjero, y eso, más que una condición de falta, puede ser una ganancia. En la experiencia del exilio judío, y podríamos decir que, en todos los exilios, lo que sucede esencialmente es un encuentro con el Otro a partir de la propia extranjería. Caminan juntas la ruptura, la pérdida y la descubierta del Otro, descubierta que viene a cuestionar las certezas que tenemos de quien somos o de dónde venimos.

¿Qué significado puede tener este éxodo y exilio? Blanchot contesta: «exigencia de desarraigo, afirmación de la verdad nómada. La verdad nómada frente a la sedentaria es la que no se basa en la «certeza del suelo» (1969, p. 183).

La verdad nómada alude al destierro como una condición que no es exclusiva de la experiencia judía, sino que confirma nuestra existencia como desterrados, confiriendo legitimidad a otras formas de estar en el mundo que no pasan necesariamente por la condición sedentaria y de esa manera, conciben que el nomadismo puede ser también un valor. Prosigue Blanchot: «Si hay que ponerse en camino y errar, ¿será porque, en cuanto excluidos de la verdad, estaríamos condenados a la exclusión que prohíbe toda morada? ¿No sucede más bien que esta errancia significa una relación nueva con lo «verdadero»? Y, también, ¿no se afirmaría este movimiento nómada (donde se inscribe la idea de partición y separación) no como la eterna privación de una morada, sino como una manera auténtica de residir, como una residencia que no nos liga a la determinación de un lugar, ni al asentamiento junto a una realidad de ahora en adelante fundada, segura, permanente? ¡Como si el estado sedentario fuese necesariamente la mira de toda conducta! ¡Como si la verdad fuese necesariamente sedentaria!» (1969, pp. 185-186).

Lo más original de la mirada del filósofo está en poder colocar en cuestión la idea de suelo y de lugar como única forma de residencia, y si no la única, la que se suele considerar la más privilegiada. Pertenecer a un lugar (y que ese lugar nos pertenezca) es una construcción siempre cuestionable y mutante, puesto que ni siempre la sensación de pertenencia y el lugar en el que estamos, coinciden. Es cierto también que la mirada de Blanchot puede resultar un poco idealizada, puesto que no tener un punto de anclaje puede tener consecuencias dramáticas.

Nuestro próximo punto versará justamente sobre los puntos de anclaje que el pueblo judío ha encontrado en su errancia por el desierto.

4.1.2. El éxodo

El segundo momento de la errancia judía es posterior a la salida de los judíos de Egipto, cuando pasaron de la condición de esclavos a hombres libres y el desierto pasa a ser su primera morada. Episodio rememorado a cada año en la fiesta judía llamada Pesaj, conocida también como la fiesta del pasaje o la fiesta de la liberación, combinación ejemplar de ritual y narrativa que pone en práctica el *Zakhor* o *Zékeher*, palabra hebrea para decir memoria, elemento que se constituye como uno de los pilares de la tradición judía.

Forster (1999) anuncia en el prólogo de *Exilio de palabra*, en torno a la problemática judía, cuál es el punto de partida de su libro:

Un judaísmo que siempre estuvo presente como huella de identidad, como punto de origen demarcatorio y esencial del que no puedo ni quiero huir. Huella de origen. Recurrencia judía (y diríamos también, psicoanalítica) por recobrar en el presente, aquello que pertenece a otro tiempo. Cosas que pertenecen a otro tiempo. Lo impostergable de nosotros mismos: la huella de origen que tiene que ver con aquello que marca a lo judío: la memoria y el exilio. (p. 8)

Un judío reacio a lo que se denomina «comunidad judía», Forster (1999) cree que la huella de lo judío trasciende el tiempo presente y reside en las dos experiencias fundamentales para el pueblo judío que son el exilio y la memoria. Ese exilio fundador del que vamos a hablar sigue teniendo resonancia en la forma de estar en el mundo, no solo en los días actuales, pero en todos los demás exilios que han ocurrido fuera del contexto bíblico.

El desierto es el lugar o quizás el no lugar, en el cual los judíos se hacen pueblo, es el sitio de la deriva. Una deriva constitutiva, que es parte de la esencia del judaísmo.

La no territorialidad propia del judaísmo diaspórico emerge como el correlato necesario de la experiencia del desierto. Simplemente no podía ser de otro modo y allí radica, si es posible utilizar este término, su originalidad, la extrañeza que genera en los otros su deriva por la historia. (Forster, 2007, p. 115)

En el desierto lo que predomina es la experiencia de soledad, de escucha; se trata de esperar que la palabra divina aparezca para decir al pueblo como hay que seguir. En ese sentido, la palabra de Dios opera como una especie de compás, es lo que marca los tiempos de la deriva, de la travesía y los próximos pasos del pueblo.

Pero la contradicción es que Dios se hace presente por su ausencia. En el desierto, así como en el judaísmo, no hay imágenes. Solo palabras. Ese es el motivo por lo cual en el judaísmo se atribuye tanta importancia a la palabra y a la tradición oral. La palabra es lo que sostiene a un pueblo que vaga por el desierto a la espera de un día llegar a una tierra, que existe porque Dios, a través de Moisés, lo dice.

El desierto es un sitio evanescente, las huellas se hacen y se borran todo el tiempo. Nada permanece, a no ser la palabra y la memoria, lo que evidencia que la provisionalidad es uno de los rasgos definidores del judaísmo.

A pesar de que Freud se consideraba ateo, podemos encontrar puntos de cruce entre el pensamiento y la ética judías y el psicoanálisis: la escucha, el vacío, el proceso, la temporalidad, la palabra como sostén del deseo, la constante referencia al pasado y la importancia dada a la memoria. La travesía por el desierto puede ser entendida como un largo viaje que ha favorecido la construcción de la narrativa de un pueblo. Podemos indagar si ese proceso no corresponde a lo que Benjamin (1991) ha denominado como *experiencia/Erfahrung*.

Nos dice Douek:

Si entendemos que radical *fabr* significa viajar o cruzar una región, la errancia revelase de un modo todavía más dramático: exilio, narrativa y experiencia se entrelazan de modo ejemplar en la tradición judía. (Douek, 2003, p. 126)

Un judío puede ser judío de muchas maneras, pero no se puede negar que ser o estar en exilio es un factor estructurante de su identidad, lo que lleva Rosenzweig (1998) a afirmar que «*ser judío es estar en exilio*».

4.1.3. La Diáspora

La Diáspora se relaciona con la dispersión, con estar fuera «de». La imposibilidad de permanecer, de arraigarse en un sitio determinado hizo con que los judíos tuvieran que buscar moradas en otros sitios.

Fuks (2015) sugiere que el sujeto de la Diáspora, a diferencia del exiliado político y que es expulsado de su propia patria, ha nacido en un país en el que se encuentra dentro y fuera de manera simultánea, en un *entre dos*, cuyas fronteras le permiten compartir las tradiciones culturales de la nación en la que habita y a la vez mantener un «trozo de sí mismo siempre en otra parte, en el espacio marginal del no-lugar» (p.97).

Sin embargo, lo judío siempre estuvo fuera de época, jamás representó un tiempo determinado, sino por el contrario, se desplazó hacia el otro en correspondencia con su deriva diaspórica [...] lo judío es esa percepción de ser un visitante en tierra ajena. (Forster, 2007, p. 40)

Autores como Birman (2017) enfatizan que, si es posible tramitar el duelo por la pérdida, la condición de estar fuera de lugar puede transformarse en un bien, puesto que el sujeto

de la diáspora se encuentra más abierto a la diferencia ya que puede disfrutar de tradiciones culturales locales sin tener que adherirse a nacionalismo alguno.

La diáspora igualmente es productora de la judeidad, que no está relacionada con el conjunto de tradiciones y creencias derivadas del judaísmo, sino con la forma como cada uno vive su condición de judío. Es fundamental enfatizar que ser judío no se trata de un proyecto finalizado y si de un devenir. Es un proceso en construcción que precisamente se opone al concepto de identidad.

En ese sentido, la experiencia del gran intelectual de origen checo, Vilém Flusser, tiene mucho que aportar al tema.

Flusser terminó por construir una «filosofía positiva del exilio, además de ser un crítico radical del nacionalismo» (Seligmann-Silva, 2013, p. 128).

Después de haber perdido toda su familia en las cámaras de gas nazis y a sus amigos en la resistencia, de haber vivido en Inglaterra, en Brasil y en Francia, Flusser se posiciona en contra de la idea de patria, proponiendo incluso que la abandonemos por completo. Desde su punto de vista, el *Heimat* es una *Technik* que hace con que nos quedemos atados a ella, o en su defecto, el precio de sufrir cuando debemos abandonarla. Al liberarse de dichas amarras, el sujeto, uno mismo, se vuelve libre para elegir dónde y a qué grupos quiere pertenecer. Por eso hay que desacralizar la patria, aprender a mirarla desde fuera.

Su sentido de pertenencia pasa por las ciudades en las que ha vivido y por los idiomas y culturas en las que ha habitado, pero no por los países. (Seligmann-Silva, 2013, p. 133)

Defensor de la importancia de lengua materna, lo es también de la posibilidad de amar otras hablas, por eso brinda un testimonio precioso sobre la traducción:

Yo tengo un amor inquieto, caliente por los idiomas, que puede ser aclarado por mi biografía — yo he nacido entre ellos, un poliglota de nacimiento. Eso también me proporciona la sensación particular de un precipicio abriéndose bajo mis pies, sobre el cual yo salto de manera ininterrumpida. En esta práctica cotidiana de la traducción— puesto que la traducción es saltar — se queda claro para mí que de todas las máquinas que el ser humano ha creado, las lenguas son las más estupendas. (Flusser, 2007, pp. 129-130)

Por fin, este personaje híbrido, tan estupendo, ha escrito un ensayo que en portugués ha sido traducido bajo el título *Habitar a casa na apatricidade* (Flusser, 2007) en el que va tejendo una narrativa sobre todos los lugares en que ha vivido y termina con una defensa de la condición de apátrida como forma de existencia.

Ahora que avanzamos hacia el final de texto es importante resaltar que la errancia está presente en la tradición judía pero también que la trasciende. Y no olvidar que las vicisitudes subjetivas de todo éxodo, de todo exilio y de la diáspora son acontecimientos que no necesariamente —o no solo— producen pérdida e infelicidad.

Queda inaugurada así, desde esa apertura, una nueva relación con la exterioridad, una nueva forma de vivir entre un ir y venir, en la que la transitoriedad se proyecta como una constante, como una posible forma de existencia. Mientras los éxodos y los desplazamientos existan y el/los extranjero/s sean vistos como enemigos, la experiencia y la reflexión sobre la errancia seguirá presente. En ese sentido, el pensamiento que se ha generado a partir de la errancia tiene algo que decir acerca de cómo sobrevivir en la provisionalidad.

4.2. La ciudad

Una vez analizada la saga de la pertenencia y de la exclusión que supone la errancia judía, podemos proponer algunas dimensiones fundamentales de la misma cuando esta tiene como escenario y protagonista al contexto urbano. Como vimos en los antecedentes de la modernidad, el contexto urbano proporciona a los sujetos un tiempo y un espacio nuevos: se trata de un tiempo que gira en torno al instante, (a una nueva circularidad, el tiempo del consumo), y de un espacio que tiende a formar tejidos urbanos que ya no se articulan en torno a un centro o un eje central. Crean un sistema difuso y cambiante de itinerarios de errancia.

La escucha analítica conduce a un tipo de atención en la que lo no-central, los márgenes, los elementos aparentemente insignificantes transmiten lo más rico de la información que nos afecta. Esto guiará nuestra mirada sobre la ciudad.

4.2.1. La ciudad y el lenguaje de los márgenes

Para hablar de esta dimensión nos referiremos, de forma sucesiva, a conceptos como los de «prácticas ecosóficas» y de «restauración de la ciudad subjetiva», formulados por

Guattari (1996), a la «ciudad de los deseos» y «de los sueños» de Calvino (1994), pero también a la dimensión del adentro y el afuera, que introduce la idea de cuerpo y ciudad, psiquismo y ciudad, y al inevitable estado de ensoñación de quien contempla tratado por Milner (1950). Nos interesará, sobre todo, establecer el carácter y los modos de una ciudad, lo que su fuerza es capaz de despertar. Por eso en todo lo que viene hay una relación entre erotismo y ciudad: si miras la ciudad, recibes de regreso su mirada; la ciudad te analiza, cuenta cosas de ti. La ciudad funciona como un espejo.

De las tres figuras de la errancia elegidas para su análisis, la ciudad es la única que, en apariencia, parece no ajustarse al concepto *figura*, en términos de que la figura tiene como base un tipo humano que pervive en un cierto contexto y que, a partir de sus experiencias, es capaz de generar relatos simbólicos que permiten convertirlo en una alegoría de cambio permanente. La ciudad no es solo un sistema topográfico y urbanístico, sino que es un complejo entramado de relaciones, afectos y movimientos que se cruzan y chocan a la vez. La ciudad, como lo inconsciente, no es solo lo que está a la vista. Está cuajada de fronteras invisibles, de no-dichos que operan todo el tiempo. La ciudad no es nada sin el factor humano, sin esa constelación infinita de subjetividades y biografías que, por el simple hecho de tener que compartir una geografía, están obligadas a convivir, aunque no necesariamente se pueda decir que formen parte de un nosotros.

Hay tantas definiciones de ciudad como miradas, pero lo que podemos afirmar con seguridad es que la ciudad, lejos de ser un telón de fondo o una ubicación, es una impresionante productora de tipos humanos y de alteridad. La forma en que abordaremos la ciudad será comprendiéndola como sujeto: la ciudad como sujeto de lenguaje, que habla donde parece que calla y que se expresa en un lenguaje peculiar, un lenguaje de los bordes, de las excepciones.

En la conferencia *Semiología Urbana*, Barthes (1993) aporta ideas muy sugerentes para pensar una semiótica de la ciudad, anunciando que apenas puede plantearse desde el lugar de *amateur*/amante de lo que él considera un solo amor: los signos y la ciudad. Como no podría ser de otra manera, la conferencia de Barthes dialoga y critica a otras disciplinas, a partes iguales, el psicoanálisis incluido. La primera problemática con la que se encuentra es la de cómo generar un discurso sobre la ciudad que no esté anclado en un lenguaje metafórico, puesto que sería importante reconocer la existencia de un discurso «real» de la ciudad, tal como lo hizo Freud (1900) cuando postuló que los sueños tienen un lenguaje

y una gramática propios. Dice Barthes que «la ciudad es un discurso, y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes, nosotros hablamos a nuestra ciudad, la ciudad en la que nos encontramos, sólo con habitarla, recorrerla, mirarla.» (1993, pp. 260-261). Al aceptar dicha proposición, nos encontramos con algunos hechos reveladores: si es cierto que la ciudad habla a sus habitantes, estamos suponiéndola como un organismo vivo, un ente dotado de capacidades discursivas. Estas mismas capacidades son producidas, fomentadas y modificadas a partir de las varias formas de interacción que se dan entre los habitantes y la ciudad. Los recorridos, los afectos, la decisión de mirar o desviar la mirada van componiendo el léxico expresivo de la ciudad.

El autor recupera una inspiración de Victor Hugo para hablar de los desplazamientos como una forma de construcción de ese discurso:

La ciudad es una escritura; quien se desplaza por la ciudad, es decir, el usuario de la ciudad (que somos todos) es una especie de lector que, según sus obligaciones y sus desplazamientos, aísla fragmentos del enunciado para actualizarlos secretamente. Cuando nos desplazamos por una ciudad, estamos todos en la situación de los 100000 millones de poemas de Quenau, donde puede encontrarse un poema diferente cambiando un solo verso; sin saberlo, cuando estamos en una ciudad somos un poco ese lector de vanguardia. (Barthes, 1993, p. 264)

De esta forma, los trayectos que realizamos de forma cotidiana generan frases que van componiendo un texto colectivo infinito que nace del encuentro del archivo afectivo-sensorial de los usuarios con el entorno, indicando que el que camina es, sin saberlo, lector y creador a la vez. Para escuchar el lenguaje de la ciudad prestamos atención a las palabras de los márgenes, a las más humildes y efímeras. Es lo que muestra Massimo Canevacci en *La ciudad polifónica*:

Que la ciudad en general y la comunicación urbana en particular se comparan a un coro que canta con una multitud de voces autónomas que se cruzan, se relacionan, se superponen entre sí, se contrastan. (2004, p. 17)

Nos detendremos ahora en un fenómeno eminentemente urbano: la infinidad de manifestaciones discursivas que muchas metrópolis traen dibujadas en sus muros (igualmente podríamos decir, en su piel), que van desde afiches, pegatinas hasta los *graffitis* y los *pixo*¹⁹.

Utilizar los muros de la ciudad como soporte expresivo es una práctica callejera que surge en distintas partes del mundo como estrategia de denuncia y crítica social por parte de colectivos descontentos con la situación sociopolítica vigente. Podemos mencionar las célebres frases del mayo del 68 en París, o los grafitis que nacen con el movimiento hip-hop norteamericano, inspirados en la obra de artistas como el norteamericano Jean-Michel Basquiat, quien siempre firmaba sus frases con el pseudónimo «SAMO» (*Same Old Shit*) y el británico Banksy. El elemento común a esas formas discursivas, diseminadas en multitud de ciudades latinoamericanas de medio y gran tamaño a partir de los 60, es dar visibilidad a una insatisfacción y disconformidad con el sistema.

A fin de profundizar la mirada sobre dichas prácticas discursivas, hemos elegido la ciudad de São Paulo como referencia, donde el paisaje urbano ya no puede ser concebido sin la presencia de este tipo de expresiones. Quedan algunas preguntas por contestar: ¿por qué ciertas ciudades recurren más a este tipo de producción discursiva que otras?, ¿por qué necesitan de ese tipo de soporte para comunicarse en el espacio público?

Para tratar de contestarlas es importante empezar por diferenciar el graffiti del *pixo*. Aunque los dos hayan nacido en un mismo contexto social, es decir, de la cultura de zonas periféricas de las grandes ciudades, el grafiti se expresa predominantemente a través de dibujos e imágenes, generando una mejor aceptación por parte de una parcela de la población, puesto que está considerada como una manifestación de corte más estético que incluso ha llegado a exponerse en galerías y museos internacionales. El *pixo*, a su vez, provoca un rechazo casi inmediato. Considerado por parte de la opinión pública como un acto vandálico gratuito que ensucia fachadas limpias y arregladas, el *pixo* es una acción disruptiva que parece estar vaciada de discurso. Lo que hacen los *pixadores* es dibujar una sigla o una firma personal sobre muros, monumentos, puentes o fachada de edificios. Cuanto más arriesgado es el acceso, mayor el reconocimiento que reciben de sus pares. Los adeptos del movimiento consideran que el *pixo* es una forma de expresión política

¹⁹ El *pixo* es literalmente una firma o una sigla que deja una huella de identidad en la ciudad.

que denuncia la marginalidad y la invisibilidad de sus existencias. Lo que buscan es dejar una huella que dé constancia de su existencia.

Más que entrar en la discusión sobre si se trata o no de una depredación del patrimonio público, nos parece importante pensar en lo que representa esta acción. La opinión pública argumenta, ofendida, que estas pintadas vandalizan el mobiliario urbano, lo que plantea, directamente, sobre qué concepción de la ciudad está más extendida: ¿es aquella que mira a la ciudad como un ente bello, ordenado, apacible? Sin embargo, existen elementos disonantes, voces que irrumpen, que no habitan esta belleza tranquila y estructurada. Por tanto, ¿de qué ciudad se habla?

El *píxo*, el *graffiti* y los llamados lambe-lambe (*wheat paste*) contienen un elemento de olvido, son una especie de vociferaciones que buscan reconocimiento, una identidad, la inclusión en una comunidad de pares, rasgos que dejan abierta la discusión sobre si se trata de actos vandálicos o no. Prácticas discursivas que vienen a dar cuenta de algo que es silenciado, vinculadas a minorías invisibilizadas. Al mismo tiempo, algunas ciudades se apropian de estas manifestaciones, que son absorbidas en la cadena de consumo, domesticándolas.

Cuantas más zonas abandonadas, olvidadas, calladas existen en una ciudad, más se multiplican estas expresiones. El uso de los muros de la ciudad como espacios de manifestación se configura como una estrategia política subterránea, de naturaleza popular, dando cuenta de la urgencia de comunicarse públicamente. Lo que no se puede oír, por la incomodidad que puede despertar, se derrama en las «murallas» de la ciudad. Si los muros de la ciudad se hacen visibles por su presencia narrativa, existen otras formas de lenguaje en las que el vacío predomina.

Nuestra mirada se dirige a los terrenos vacíos o solares abandonados, inmortalizados por el cine y la fotografía. Los *terrain vague* pueden encontrarse en las zonas de frontera de cualquier metrópoli, predominantemente en esos territorios donde se aprecia cómo el paisaje urbano, en cuanto ordenación, da paso a un aflojamiento de la planificación urbanística, favoreciendo la mezcla de casas populares, descampados y vegetación que se impone de forma caótica. La expresión *terrain vague* contiene en sí misma una paradoja: un *terrain* es un pedazo de tierra fijo que presupone un contorno, un límite, pero a la vez ese terreno es móvil, impreciso, oscilante. Su carácter móvil reside en el hecho de que parece tratarse de un cuerpo ajeno en el contexto de una zona o de un barrio, una especie

de lugar fuera de lugar que lanza un enigma para los que se acercan, haciendo con que uno se pregunte: qué habrá sucedido aquí, antes del abandono, antes de que su esqueleto se transformara en ruina, antes de que sus paredes se transformaran en soporte para el *píxo*, antes de que la vegetación invadiera el hormigón.

En su texto *Terrain Vague* (1995), el arquitecto y filósofo Ignasi de Solà-Morales afirma que estos

Son lugares aparentemente olvidados donde parece predominar la memoria del pasado sobre el presente. Son lugares obsoletos en los que sólo ciertos valores residuales parecen mantenerse a pesar de su completa desafección de la actividad de la ciudad. Son, en definitiva, lugares externos, extraños, que quedan fuera de los circuitos, de las estructuras productivas. (Solà-Morales, 2009, p. 69)

Solà-Morales sostiene una posición crítica en relación con la función del urbanismo y de la arquitectura, que para él sería la de colonizar los espacios, darles forma y función para que estén dentro de una lógica productiva que busca «transformar lo inculto en cultivado, lo baldío en productivo, lo vacío en edificado.» (Solà-Morales, 2009, p. 72). A la arquitectura no le interesa sostener los rasgos indescifrables e indefinibles que se encuentran al margen de la identidad de la ciudad, sino que prioriza su homogeneización, armoniosa, hacerla reconocible a partir de una determinada unidad. Surgen entonces distintos interrogantes: ¿A qué responde esta acción de homogeneización?, ¿será realmente posible, e incluso interesante, que una ciudad sea homogénea?

La forma en la que el autor problematiza los *terrain vague* como representantes de la extrañeza en el seno de la ciudad, valiéndose incluso del concepto freudiano de *Unheimlich* y del libro de Julia Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos* (1991), lleva a reconocer dichos territorios como el Otro de la ciudad. Un Otro que refleja nuestro propio temor a lo que nos resulta diferente y desconocido. El sujeto de la gran ciudad teme los espacios no dominados, vividos como inseguros, de la misma forma que teme al extranjero, a aquel que no se parece a uno mismo. Bajo esta lectura, los *terrain vague* son un síntoma y, por qué no, un agujero en el discurso unitario de la ciudad que, según Solà-Morales, la arquitectura ayuda a construir, cuando proyecta su deseo sobre un espacio vacío, transformando el extrañamiento en ciudadanía.

Pero, como aprecia Calvino en sus *Ciudades invisibles*:

Ocorre con las ciudades lo que en los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconda otra. (1994, p. 58)

El psicoanálisis enseña que todo sueño oculta un deseo infantil reprimido y que, cuando hay síntoma, existe un conflicto subyacente. Se trataría entonces de intentar mapear qué deseos y qué temores ocultan las ciudades. Pero, ya que las ciudades y los sujetos mantienen y nutren una relación orgánica –lo que no quiere decir armónica–, habría que considerar también cómo los hechos históricos de principios del siglo XIX han cambiado la forma en que el sujeto moderno experimenta la gran ciudad.

Solá-Morales recupera a Odo Marquand, cuando afirma que el sujeto posthistórico es fundamentalmente el sujeto de la gran ciudad:

Un sujeto que vive permanentemente en la paradoja de construir su experiencia desde la negatividad. La presencia del poder invita a escapar de su presencia totalizadora; la seguridad llama a la vida de riesgo; el confort sedentario llama al nomadismo desprotegido; el orden urbano llama a la indefinición del *terrain vague*. Lo característico del individuo de nuestro tiempo es la angustia ante aquello que salva de la angustia, la necesidad de asimilar la negatividad cuya eliminación parece que socialmente constituye el objetivo de la actividad política. (2009, p. 70)

La observación hace pensar que el sujeto contemporáneo guarda dentro de sí una división que consiste, por un lado, en establecer estrategias de control y contención y, a la vez, se resiste a aceptarlas. La ciudad y el urbanismo apenas reflejan la misma dinámica de lo que sucede en el interior del sujeto: cuanta más represión de las pulsiones, más necesidad de encontrar una manera de escapar a las mismas. No es baladí que los artistas busquen inspiración en los márgenes de la ciudad, pues justamente es en los arrabales donde todavía se puede hallar la huella de lo enigmático, de lo que todavía no ha sido disciplinado. Esto deriva precisamente de su característica informe y flotante, de la posibilidad de permanecer como territorios no domesticados que, leído desde el punto de vista psicoanalítico, podrían entenderse como manifestaciones del proceso primario y, por lo tanto,

portadores de una fuerza bruta, esa misma fuerza que es la fuente que alimenta las formaciones de lo inconsciente.

En nuestra escucha de la ciudad, nos interesan las pistas, los fragmentos, las pequeñas sutilezas que nos permite jugar con el término «literatura menor», presente en el pensamiento de Deleuze y Guattari sobre la obra de Kafka (2014).

Menor no se refiere al tamaño o a la importancia, sino al elemento de desterritorialización. Es decir, nos interesa dejarnos llevar por territorios nómadas y desplazados, donde podemos entrar en contacto con la extrañeza y la diferencia que habita en la ciudad. Estos lugares permiten sentir la presencia del *Unheimlich* en la ciudad, siendo también lugares de resistencia, habitados por sujetos desplazados, por personas o grupos que, precisamente al estar en los márgenes de la cadena de producción, son capaces de crear nuevas configuraciones de vida que, aunque precarias u oscilantes como terrenos vacíos, parecen tener algo que enseñarnos sobre cómo vivir en un suelo inestable. Curiosamente esos espacios abandonados, que desde el punto de vista urbanístico están muertos, son disfuncionales porque aparentemente no sirven para nada, siguen emanando una fuerza de atracción y de evocación poética, como ha retratado Tarkovski en su película *Stalker* (1979).

4.2.2. Ciudades visibles, invisibles y divisibles

Son muchos los autores y líneas de pensamiento que hablan de la categoría de *espacio* como elemento clave para comprender las formaciones culturales y subjetivas contemporáneas. Dichos estudios, que van desde el campo de la Sociología, Antropología hasta el Psicoanálisis y la Filosofía, contribuyen a que se vaya formando una nueva geografía que en este trabajo llamaremos «de cartografía subjetiva». Esta cartografía está compuesta por modos específicos de circulación por los espacios que terminan por generar nuevas formas de sociabilidad que, por cierto, no tienen origen en el siglo XXI, y sí en el pasaje que transita del capitalismo de producción al capitalismo de consumo. De acuerdo con Foucault:

Nuestra época sería más bien la época del espacio. Vivimos en el tiempo de la simultaneidad, de la yuxtaposición, de la proximidad y la distancia, de la contigüidad, de la dispersión. Vivimos en un tiempo en que el mundo se experimenta menos como vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que comunica puntos y enreda su malla. (2014, pp. 1-2)

Foucault está interesado en sacar a la luz la idea de flexibilidad y de discontinuidad, que apunta hacia la experiencia contemporánea de «desacralización práctica del espacio» y se dedica a pensar las ubicaciones «que tienen la curiosa propiedad de ponerse en relación con todas las demás ubicaciones, pero de un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se hallan por su medio señaladas, reflejadas o manifestadas.» (2014, pp. 1-2).

Como ya vimos en el capítulo tres a estos fenómenos, que son espacios culturales distintos a los que hoy habitamos, Foucault propone llamarlas *heterotópicas*. Ya sabemos que las heterotopías están asociadas, con cierta frecuencia, con rupturas con el tiempo tradicional, y suponen un sistema de apertura y cierre espacial que las aísla al tiempo que las hace permeables. Vamos a considerar, por un lado, ciertos ejemplos de espacios híbridos y de tránsito —que, a pesar de sus características volátiles, producen posibilidades de encuentros e intercambios— en contraposición a otros espacios que parecen favorecer la individualidad, el aislamiento y la alienación. La arquitectura juega un papel fundamental en la construcción de esta nueva cartografía, en la medida en que apenas puede ser considerada como el arte de construir edificios y monumentos, pero también como una estrategia de producción política, afectiva y sensorial. En su libro *Carne y piedra*, Richard Sennet (1994) analiza cómo los proyectos arquitectónicos modernos están realizados con el objetivo de minimizar todos los riesgos de contacto humano y, de esa manera, acentúan la pasividad de los cuerpos.

Con el fin de completar la perspectiva que tratamos de esbozar, no se puede dejar de nombrar la relevancia de la mirada psicoanalítica sobre las ciudades que, como vemos, atraviesa todo este trabajo. Es importante decir que, para poder pensar acerca de la ciudad y sus espacios, hace falta que uno la mire con todos sus sentidos abiertos; hace falta recorrerla, explorarla, callejearla. Marinas afirma:

Freud inaugura un modo de teorizar que rescata el étimo de este verbo: teorizar es mirar. Y por ello mismo no hay tanta introspección en su método como estarían tentados de afirmar quienes suponen que el hallazgo y la experiencia psicoanalítica se las tiene que haber con sentimientos, estados de ánimo, de suyo inefables, «anestéticos». Son los sentidos y sus campos de aplicación, es lo externo de la vida, lo que a la vista y al oído y a la mano está y que no sabemos muy bien lo que significa. (2004, p. 90)

Esto lleva a conceder importancia a lo banal y a lo invisible en las ciudades. Lo que implica atender a lo inconsciente en estas mismas ciudades. Las primeras responsables de esta manera de mirar han sido, como sabemos, las vanguardias artísticas del primer tercio del siglo XX. La errancia como práctica artística aparece a principios del siglo XX, con la proposición dadaísta de realizar excursiones por puntos arbitrarios de la ciudad de París. Dadá se afirma como el Antiarte, en la medida en que rechaza los lugares reputados y admirados de una ciudad como París, que de hecho no son pocos. Dada no se interesa por el arte exhibido y producido en las salas académicas, galerías de arte y cafés literarios, sino todo lo contrario: pretenden desacralizar esta forma de arte, volviendo su mirada y su práctica estética hacia la vida banal cotidiana, desde donde podían interactuar con los flujos y las masas humanas en movimiento por la ciudad y, de esa manera, hacer un intento por unir el arte con la vida, lo sublime con lo cotidiano. Es interesante subrayar que este experimento dadaísta ocurre en el mismo París que describe Walter Benjamin cuando habla de la figura del *flâneur*, personaje efímero que empleaba su tiempo en el «vagabundeo» por la ciudad, siendo anónimo para la multitud.

Una suerte de *voyeur* intentando descubrir cosas insólitas, teniendo la experiencia de un nativo que se mueve como un extraño en su propia ciudad, intentando descifrarla como si esta fuera una escritura. No olvidemos otra aportación de Benjamin al tema de la experiencia estética en la modernidad: recogida en sus *Pasajes*, habla de una modernidad que empobreció la experiencia de la humanidad. Concretamente, apela a la experiencia casi desaparecida del umbral, que hace más escaso el proceso de apropiación de las ciudades y de la vida. Veámoslo:

Ritos de paso: así se llaman en el folklore las ceremonias que aparecen unidas a la muerte, el nacimiento, la boda o la transición a la pubertad. En la vida moderna, todas estas distintas transiciones se nos han hecho, progresivamente, menos reconocibles y vividas. Nos hemos vuelto pobres en las experiencias del umbral. Penetrar en el sueño es quizá la única que hoy queda más, con ello, también el despertar. (2013, p. 796)

Pero, antes de que esta constatación nos impregne de la nostalgia por un pasado ideal, Benjamin ofrece una alternativa, al decir que todavía es posible la construcción de otro tipo de experiencia estética, otro tipo de ser y de sentir, que se produce a partir del choque, de la velocidad, de las rupturas abruptas, del riesgo corporal y del instante.

Esta modalidad de intervención artística de Dadá, si es que puede llamarse así, es seguida por una interesante propuesta de investigación por parte de los surrealistas liderados por Breton: una excursión que salía de París para llegar en tren a Blois, una ciudad elegida al azar y, a partir de ahí, proseguir a pie hasta Romorantin. Lo que buscaban los surrealistas a través de esta y de otras deambulaciones realizadas en los márgenes de la ciudad, era poder descubrir o escuchar lo que hay de inconsciente en el territorio.

Había una firme convicción de que la ciudad puede ser mirada, vivida como un sueño; que las ciudades también son oníricas y presentan su «versión oficial», manifiesta, y por otra parte, tienen sus partes oscuras, palpitantes. Son las llamadas «zonas grises», que nadie quiere mirar, ocupar, o que terminan copadas por todo lo que es considerado ilegal, degradado o marginal. Nos referimos a las zonas fronterizas de las ciudades, muy evidentes en las capitales latinoamericanas, pero no exclusivamente, en las cuales se encuentran las chabolas, los hoteles de paso, los puntos de venta de drogas, los vertederos de basura y los hospitales psiquiátricos. Se podría pensar que en estos sitios se ubica todo aquello que se concibe como una amenaza para la sociedad, con todo lo que escapa al control y que, por lo tanto, debe ser apartado del supuesto orden de las ciudades, es decir, la sexualidad, las adicciones, la fealdad, la locura y la pobreza. Curiosamente, como podremos tratar más adelante, estas son las zonas en donde surgen lujosos y exclusivos condominios que intentan a toda costa desarrollar un sistema de protección, con la ayuda de una arquitectura paranoica, contra los riesgos presentados por tales elementos.

En todas las grandes ciudades existen espacios híbridos que, en un principio, fueron planteados para un cierto uso y que, más adelante, se les suman nuevos usos, agregando y a veces modificando su sentido inicial, realizando una especie de reconversión o reciclado de su función primera. Estas nuevas maneras de estar en los espacios, o de recrearlos, son el resultado de ciertas condiciones sociopolíticas que llevan, sobre todo a los jóvenes, a buscar nuevos formatos de convivencia. Son muchos los ejemplos de este fenómeno: el movimiento *squatter*, que se propaga desde hace décadas por distintas ciudades europeas, y que en este momento tiene una fuerza especial en España a través del movimiento *okupa*; la reconversión de edificios de la antigua Berlín Oriental o del antiguo Matadero de Madrid en maravillosos centros culturales; la zona industrial de Nueva York transformada en el SoHo. Pero volteemos un poco nuestra mirada hacia Latinoamérica.

Una escena que se repite con frecuencia en ciudades como São Paulo o Rio de Janeiro son las reuniones de grupos de jóvenes en gasolineras o frente a tiendas, charlando y flirteando animadamente, a veces con radio del coche encendida, preparándose para iniciar su recorrido nocturno. No permanecen allí mucho tiempo. La medida de tiempo son sencillamente algunos tragos, o la llegada de otros amigos a los que están esperando. Observando desde afuera, uno tiene la impresión de que la gasolinera es su *lounge* urbano, medianamente protegido, donde los grupos tienen una permanencia breve pero intensa. Uno podría sentir cierta tristeza, por la imposibilidad de que ellos no puedan hacer eso mismo en una plaza pública, como ocurre en pequeñas ciudades y pueblos, o incluso en grandes ciudades europeas, en las cuales el centro de la ciudad es un sitio valorado y seguro. Pero, más allá de lamentar la inseguridad social, o de afirmar apresuradamente que en esos encuentros el lazo social no existe, este es un fenómeno que merece una lectura cuidadosa.

Estos sitios pueden ser entendidos como puntos de pasaje de un trayecto no lineal, que son habitados por ciertos grupos, por un corto espacio de tiempo, para luego desplazarse a otro lugar y así sucesivamente. Almeida y Tracy defienden que

Estos flujos de diversión son de carácter ocasional, teniendo la dispersión como resorte propulsor de nuevos encuentros que siempre conducen a la re-escritura del espacio. Se puede circular continuamente entre los lugares, pero sin tenerlos como referencia de llegada. (2003, pp. 39-40)

Los jóvenes se desplazan de manera incesante a lo largo de la noche, ocupando y desocupando lugares y, de esta forma, terminan por crear nuevas espacialidades que no están basadas en el criterio sedentario más convencional. Por ende, sus intercambios afectivos también se dan en estas zonas intersticiales, móviles. Este es un buen ejemplo en el cual se puede observar un nuevo régimen de espacialidad que genera una alternativa de cartografía subjetiva, apoyada en la experiencia del desplazamiento, de desterritorialización y de la no fijación, tan bien descrita por Deleuze y Guattari.

4.2.3. Las simulaciones de los espacios públicos o espacios de control

En su introducción a *Carne y Piedra*, Sennet (1997) llama la atención sobre el hecho de que los proyectos arquitectónicos actuales están diseñados para privar a los cuerpos de las influencias olfativas, táctiles y sonoras presentes en el ambiente urbano. Esta «asepsia

sensorial», entre otros factores, contribuye a volver pasivos a los cuerpos. Para ilustrarlo, recurrimos a dos fenómenos de la geografía urbana que expresan con bastante contundencia esa transformación de los cuerpos en cuerpos pasivos: los centros comerciales y los condominios de lujo.

Empecemos por los centros comerciales y su arquitectura. Todos los centros comerciales siguen un patrón de diseño homogéneo; es decir, a pesar de sus variaciones en el uso de los materiales y formas arquitectónicas, estos centros deben ser capaces de transmitir la misma sensación de amplitud que remite a un espacio de culto religioso, con techos altísimos y pasillos largos. Debe evocar la experiencia de que uno es pequeño frente a formas tan amplias –como en ocurre en una catedral– y, al mismo tiempo, manejar la tensión entre estar solo en un lugar de tamaño grandiosidad y transmitir la idea de que allí nunca se está solo. Estamos hablando de un tipo de arquitectura que, articulada en torno a la cultura del consumo, explora conscientemente una paleta de matices inconscientes:

- Son espacios privados que simulan la sensación de que uno está en un espacio público, con toda libertad de circulación y de elección, pero en realidad son una zona intensamente vigilada y reglada, y que, además, son artificiales.
- Intentan colmar la sensación de soledad, de vacío y de aburrimiento inherente a todo ser humano, ofreciendo espacios de ocio, de alimentación, de bienestar.
- Ofrecen la sensación de que uno está al tanto de todas las novedades en términos de moda, electrónica y más, que uno puede adquirirlas, que están al alcance de la mano.
- Crean la ilusión de que uno no está solo, de que uno es parte de una comunidad, pero lo que hay es una concentración de cuerpos desafectados en movimiento, que no se relacionan entre sí, apenas comparten el mismo espacio.

Estos espacios juegan con la satisfacción inmediata, actúan como una inyección de principio del placer puro y apuestan por que la gran mayoría de la gente que los visita tiene un hueco-vacío que necesita ser calmado. ¿No serán acaso los centros comerciales una evolución de los pasajes parisinos?

Recordemos, con más detalle, cómo surgen los pasajes. Los primeros pasajes surgen en 1832, gracias al aumento del comercio textil. Estos consistían en dos calles cubiertas por una conexión acristalada, de vidrio y hierro (por primera vez se utiliza un elemento

artificial en la construcción) y, rápidamente, se transforman en los salones de los parisinos. París no era todavía la ciudad amplia que hoy conocemos, con sus bulevares, sus innumerables cafés. En palabras de Benjamin:

En esta época, ya no se podía caminar a paseo por todos los puntos de la ciudad. Aceras anchas eran raras antes de Haussmann; las estrechas ofrecían poca protección contra los autos [...]. Los pasajes, un nuevo hallazgo del lujo industrial —dice una guía ilustrada de París de 1852— son caminos cubiertos por vidrio y revestidos de mármol, a través de bloques de casas, cuyos propietarios se unieron para tales especulaciones. De ambos lados de esas vías se extienden los más elegantes establecimientos comerciales, de manera que cada uno de los pasajes es como una ciudad, un mundo en miniatura. (2003, pp. 34-35)²⁰

Al parisino le empieza a molestar la experiencia de estar en las calles, sometiéndose al ruido intenso, a los coches que compiten con los peatones. Surge la necesidad, típicamente burguesa, de disfrutar de un espacio más abrigado, que actuase como frontera entre el mundo interior de las casas y el mundo exterior, que le permitiera evadirse del ritmo frenético que se anunciaba en la ciudad. Los pasajes, que son los precursores de los bazares, una especie de centro de comercio de mercancías de lujo, se transforman en espacios de encuentro y de consumo, a la vez que en un lugar donde se podía luchar contra el aburrimiento. La agudeza de la mirada de Benjamin sobre la ciudad es impresionante. Como si fuera un psicoanalista visionario, logra *escuchar* lo que se anuncia a través del surgimiento de los pasajes: «la fantasmagoría en que consiste la cultura del consumo incipiente y el nuevo tiempo suspendido: el instante o la circularidad sin fin de la nueva cultura de las mercancías.» (Benjamin, 2003, p. 51).

Regresando a la pregunta sobre si los centros comerciales son la evolución de los antiguos pasajes parisinos, en parte se podría decir que sí, que los centros comerciales de hoy exploran de la forma más salvaje y deliberada algo que empezaba a nacer en la primera mitad del siglo XIX; es decir, la lógica del consumo y el cultivo de la mercancía. Por otro

²⁰ Las citas y referencias a la Obra de Los Pasajes utilizadas entre las páginas 154 y 155 no corresponden a ninguna de las dos traducciones publicadas en España por Akal (2005) y Abada (2013), pero no fue posible localizar la versión con la fecha de 2003, aunque son fidedignas. Todas las demás coinciden con la versiones que constan de la Bibliografía.

lado, Benjamin presenta las grandes tiendas como una versión más degradada de los pasajes:

Si el pasaje es la forma clásica del interior bajo la cual la calle se presenta al *flâneur*, entonces su formato decadente es la gran tienda. Este es, por así decir, el último refugio del *flâneur*. Si al principio las calles se transformaban para él en interiores, ahora son esos interiores los que se transforman en calles y, a través del laberinto de la mercancía, el errar como antaño, a través del laberinto urbano. (Benjamin, 2003, p. 51)

Lo que señalaría la diferencia entre los pasajes y los centros comerciales sería la inversión entre lo público y lo privado. El parisino del siglo XIX buscaba en los pasajes un refugio de las calles, un cierto aislamiento del territorio público, pero todavía se mantenía en una zona fronteriza, pudiendo cruzar en cualquier momento. En la actualidad, la oferta de los centros comerciales y de los condominios de lujo nos quiere hacer creer que las zonas de circulación común de estos lugares son el espacio público, pero, en realidad, son similares de lo que es una ciudad y, por lo tanto, son espacios carentes de la organicidad inherente al espacio público.

4.2.4. La ausencia de vida orgánica, imágenes de desolación y la arquitectura paranoica

Comencemos por algunas imágenes:

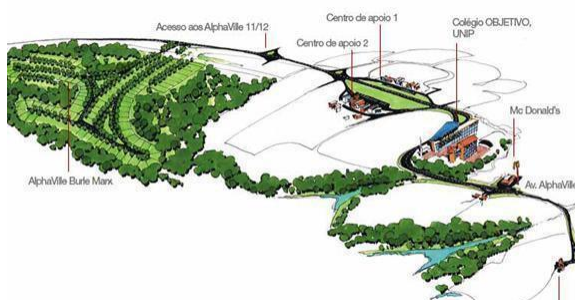
I. CENTROS COMERCIALES ABANDONADOS, ESTADOS UNIDOS



II. EL ENSANCHE DE VALLECAS, MADRID, ESPAÑA



III. ALPHAVILLE, CONDOMÍNIO DE LUJO, SÃO PAULO, BRASIL



La primera cosa que llama la atención al buscar estas fotografías es la ausencia humana. Por descontado, cuando se busca retratar algo, se puede enseñar y ocultar lo que mejor convenga, pero de todas maneras estas fotografías parecen retratar un escenario de desolación, de un cierto tipo de desolación; la desolación de los espacios urbanos. No obstante, no son un escenario, son retratos de la realidad. En todas las fotos se puede observar la presencia de una arquitectura aséptica, de líneas rectas, totalmente impersonal, que

no nos dice mucho, que no dice nada. Y, por último, vale recordar que todos estos «experimentos espaciales» están ubicados en las afueras de los centros urbanos.

Las obras de dos artistas nos podrán acompañar en la tarea de descifrar el sentido de estas fotos: Hans Haacke y Antoni Muntadas. En su última intervención, creada para una retrospectiva de su obra en el Museo Reina Sofía, Haacke hace una crítica contumaz a los espacios fantasma existentes en el extremo sudeste del Ensanche de Vallecas, espacios creados a partir de la especulación inmobiliaria que asoló España en las últimas décadas. Al pasar por ese territorio, Haacke se confronta con una sucesión de esqueletos de edificios inacabados, farolas, bancos, señales de tráfico, pero no se encontraba un rasgo de presencia humana. Y lo más curioso, y quizá también se podría decir, perverso, es que las calles tenían nombres de movimientos artísticos del siglo XX: calle del Arte Minimalista, calle del Arte Impresionista, entre otras. A partir de esta observación, el artista ha creado una exposición nombrada *Castillos en el Aire* (2012), en la cual están las fotografías de este escenario de desolación al lado de los contratos de las personas que adquirieron estos pisos, estos castillos en el aire.

Más allá de revelar una siniestra articulación entre arte y mercado, su obra deflagra también el intento voraz de instalar/crear poblaciones en las ya referidas zonas de frontera presentes en las grandes ciudades. Estas zonas cuentan siempre con la presencia de un gran centro comercial, que suele ser anunciado como la gran atracción del entorno. Más allá de eso, casi nada. Casi nada porque todo está por ser creado. No encontramos cafés, comercios de barrio, borrachos en la calle, prostitutas, es decir, todo el ajetreo que da vida a una ciudad. Son zonas en las que la subjetividad no puede emerger. El Ensanche de Vallecas es el suicidio del *flâneur*.

Como complemento a la crítica de Haacke, podemos destacar la instalación de Antoni Muntadas denominada *Alphaville e otros* (Entre/Between, 2011). *Alphaville* es un experimento urbano de lujo en las inmediaciones de la ciudad de São Paulo, que al parecer tuvo más éxito que el Ensanche de Vallecas porque la crisis, en general, nunca llega a afectar a la élite brasileña.

Su perfil es el de un condominio cerrado que reproduce una pseudociudad, con calles planeadas, abundancia de zonas verdes, escuelas, sucursales bancarias y restaurantes. Y además con la «ventaja» de ser un espacio protegido, en el cual sus habitantes pueden vivir con seguridad y vigilancia 24 horas al día y encontrar calidad de vida, sin tener que

enfrentarse a los grandes problemas de São Paulo: la violencia, los atascos, la gente que vive en la calle, los niños que piden limosna, etc. *Alphaville* no podría ser más cercano a las antiguas ciudades medievales amuralladas. Sus anuncios de venta de residencias ofrecen: «condominio totalmente cerrado con una logística que utiliza la más alta tecnología, conserjería con puerta blindada, equipada con cámaras, vigilancia 24 horas, central de monitoreo, sistemas de cámaras de televisión, muros de 4,2 m de altura, una malla de acero de 3,2 m de altura que permite la integración con el bosque».

Después de leer esa descripción alucinante es inevitable preguntarse sobre qué tipo de ciudadano paga por vivir así. ¿Cuál es la fantasmagoría que un proyecto residencial como este oculta? Se podría pensar que es un sujeto que se encuentra atravesado por un temor de invasión extremo, que vive el espacio público como una gran amenaza, que prefiere pagar un precio muy alto para no tener que enfrentarse a sus miedos. Seguramente algo de la subjetividad paranoica de los que deciden vivir en *Alphaville* se articula con la oferta de los modos de vida que el capitalismo sabe ofrecer mejor que nadie.

No se puede negar que ciudades como São Paulo o Ciudad de México sean ciudades violentas, pero también son ciudades con un potencial afectivo y creativo inmensos, y eso es lo que hace posible y también entrañable habitarlas. Se puede hacer un largo ejercicio de reflexión dedicado a pensar cómo la ciudad trata a sus ciudadanos, pero también hay que pensar cómo cada uno vive su ciudad. Creo que en esta contraposición la figura del *flâneur* tiene mucho que decir: si uno se dispone a recorrerla de manera abierta, sin muchos prejuicios (lo que muchas veces resulta difícil cuando la violencia ronda), intentando modular sus sensaciones de temor y amenaza contra todo lo que le parece extranjero y si uno se encuentra en una posición de poder leer las señales que ella emite por detrás de sus fachadas, es posible que se puedan encontrar las grietas para vivir y apreciarla.

Todos estos fenómenos de fractura traen consigo el acicate del nomadismo. Por tanto, para captar el sentido abierto y creativo de la aproximación a las ciudades, conviene no olvidar que el rasgo principal es su carácter nómada. La ciudad misma es errante, redefinida, rota y recompuesta, generando espacios y briznas de vida que no fueron previstos. Por eso la mirada de los pensadores y los poetas tiene sentido, pues nos colocan en la experiencia de atravesar y ser atravesados por la ciudad. La mirada de los artistas, el carácter de espectáculo, las aportaciones urbanas de las vanguardias proporcionan los

instrumentos para pensar. Nos movemos, pues, cuestionando –como en la pregunta de Careri (2009)– cuando nos insertamos en la ciudad para conocer, para ver a sus habitantes en su concreción que crea pautas, ¿se trata de arquitectura o de nomadismo?

Para ello no está de más regresar a los tratadistas del nomadismo *ut sic*, Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* ya reflejan esa relación entre la vida y la condición nómada:

El nómada tiene un territorio, sigue trayectos habituales, va de un punto a otro, no ignora los puntos (punto de agua, de vivienda, de asamblea, etc.). Pero el problema consiste en diferenciar lo que es principio de lo que sólo es consecuencia en la vida nómada. En primer lugar, incluso si los puntos determinan los trayectos, están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede en el sedentario. El punto de agua sólo existe para ser abandonado, y todo punto es una etapa y sólo existe como tal. Un trayecto siempre está entre dos puntos, pero el entre-dos ha adquirido toda la consistencia, y goza tanto de una autonomía como de una dirección propias. La vida del nómada es un intermezzo. (2014, p. 384)

Resulta muy iluminador, para seguir pensando la errancia en su riqueza, este punto de apoyo que nos libera de toda visión del mundo y del espacio como estático: el componente de fluctuación, de ir –en términos marineros– «al paio», lo cual es condición para distinguir la errancia del nomadismo.

Incluso los elementos de su hábitat están concebidos en función del trayecto que constantemente los moviliza. El nómada no debe confundirse con el migrante, pues el migrante va fundamentalmente de un punto a otro, incluso si ese otro punto es dudoso, imprevisto o mal localizado. Pero el nómada sólo va de un punto a otro como consecuencia y necesidad de hecho: en principio, los puntos son para él etapas en un trayecto. Los nómadas y los migrantes pueden combinarse de muchas maneras, o formar un conjunto común; no por ello dejan de tener causas y condiciones muy diferentes (por ejemplo, los que se unen a Mahoma en Medina tienen la posibilidad de elegir entre un juramento nómada o beduino, y un juramento de hégira o de emigración). En segundo lugar, por más que el trayecto nómada siga pistas o caminos habituales, su función no es la del camino sedentario, que consiste en distribuir a los hombres en un espacio cerrado, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre las partes. El trayecto nómada hace lo contrario,

distribuye los hombres (o los animales) en un espacio abierto, indefinido, no comunicante. (Deleuze y Guattari, 2014, p. 385)

Las consecuencias de pensar de este modo la vida de las ciudades son de suma importancia: el territorio no es una circunstancia, algo que rodea a quien se mueve, sino que el territorio tiene entidad y valor como lugar de encuentro vital con el que se mueve. No lo rodea, sino que lo constituye y es constituido por él.

Si el nómada puede ser denominado el Desterritorializado por excelencia es precisamente porque la reterritorialización no se hace después, como en el migrante, ni en otra cosa, como en el sedentario (en efecto, la relación del sedentario con la tierra está mediatizada por otra cosa, régimen de propiedad, aparato de Estado...). Para el nómada, por el contrario, la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización. La tierra se desterritorializa ella misma, de tal manera que el nómada encuentra en ella un territorio. La tierra deja de ser tierra, y tiende a devenir un simple suelo o soporte. La tierra no se desterritorializa en su movimiento global y relativo, sino en lugares precisos, allí donde el bosque retrocede y la estepa y el desierto progresan. (Deleuze y Guattari, 2014, p. 386)

Si pensamos no en términos de ciudad estática, sino de recorrido, nos enfrentamos a dos tipos de fenómenos: está la calle, la carretera, es decir, el recorrido como objeto y luego está lo que podemos llamar el acto de caminar con tu cuerpo, la acción, que no deja huellas. En ese sentido, como dice Careri (2007, pp.34-65) seguimos manteniendo el tipo de pasos del australopiteco, somos bípedos, nómadas. Hace 10.000 años que somos sedentarios, cuando dominamos la agricultura, cuando el nomadismo era entendido como nomadismo y no como errancia. Pero antes de esa fecha, fuimos errantes. Sin lugar fijo, sin metas, sin instituciones inmutables. ¿Qué huella queda en nosotros de ese tiempo en que fuimos errantes? Se puede decir que nos interesa menos la ciudad de las carpas, que que las caravanas en su movimiento. La experiencia del vagar temprano es caminar sin dejar huellas por el desierto: no se fijan ni veneran las huellas, porque luego el viento las borra. El acto de moverse y empezar a nombrar el mundo hizo que el mundo naciera. El hecho de empezar a poner nombre a los espacios de la naturaleza (la montaña Y, el río X) fue creando una geografía. Más allá de los nombres –Caín: agricultor, Abel: nómada–

la base está en el antiguo símbolo Ka: símbolo de la eterna errancia (del Neolítico al Paleolítico).

4.2.5. La escucha analítica de la ciudad: preparando una cartografía

Ese apartado se centrará en acompañar de qué manera el psicoanálisis como un campo de saber sobre el otro puede llegar a tomar la ciudad como un sujeto pasible de ser escuchado. Intentaremos acercarnos a sus formaciones inconscientes, a sus síntomas, a sus clivajes, a sus expresiones vitales y mortíferas haciendo uso de las mismas herramientas que disponemos cuando escuchamos a un paciente en la consulta o en una institución.

El nombre elegido para el apartado describe una acción en proceso y a la vez es el nombre de un colectivo fundado en el año 2016 por un grupo de psicoanalistas y una antropóloga, todos nacidos, criados y creados en/por la ciudad de São Paulo, con el objetivo de acercarnos a lo que de momento vamos a llamar «la otra ciudad». A pesar de estar vinculados a la misma institución psicoanalítica de manera bastante activa, nos ha quedado claro desde el principio que para poder ejercer la actividad que nos estábamos proponiendo, deberíamos de constituirnos como un grupo independiente cuyos encuentros sucederían fuera de la institución, porque nos parecía importante poder preservar un espacio de experimentación de una propuesta que era inédita para todos. La incorporación de la colega antropóloga y, por ende, de la antropología ha sido siempre un elemento agregador puesto que las acciones tienen mucho de incursiones en el campo del otro. Ella aporta una mirada extranjera y al mismo cercana al trabajo del grupo, como si ella representara la figura del + 1 que suele haber en los carteles de tradición lacaniana, así como las diferencias generacionales entre los miembros del grupo aportan un frescor, una mirada crítica y una soltura para lanzarse a la tarea. El colectivo *Escuchando a la Ciudad* es una suma de afinidades y singularidades que nos lleva a decir que entre nosotros hay quienes piensan con los ojos, miran con los oídos, y quienes escriben con la mirada, toda vez que algunos de los miembros comparten su oficio de psicoanalista con el ejercicio del cine documental y la fotografía, hecho que se ve reflejado en nuestras deambulaciones por la ciudad y en el registro de nuestra escritura.

Algunos de los integrantes del grupo deseaban realizar una aproximación a la ciudad y a sus habitantes a través de las lentes de una cámara, mirar a partir de aquello que nos mira, mientras que otros deseaban escuchar a la ciudad a partir de la práctica de la deriva,

abandonándonos a la tarea de vagar sin objetivo por un territorio elegido con antelación y dejarnos impregnar por él. Como psicoanalistas, partimos de la suposición de que el espacio urbano podría ser leído o escuchado desde las pulsiones que lo atraviesan: permanentes quiasmas de miradas cruzadas que invierten libidinalmente a la urbe mientras que la misma nos regresa algo de esa mirada.

Nos sentíamos muy estimulados con la propuesta de escuchar a la ciudad como quien escucha a un sueño y a la manera de los surrealistas, poder escuchar el inconsciente de la ciudad. Así, empezamos nuestros trayectos acompañados de algunos presupuestos e inspiraciones:

1. La posibilidad de poner en marcha un tipo de escucha analítica que excede el interior del sujeto y las paredes de la consulta, que entiende que lo que va por dentro es tan importante como lo que está afuera, llegar a ver lo que recorre el espacio entre lo individual y lo social y así poder ejercitar una mirada estético-ético-política dirigida a los flujos que nos presenta la ciudad.
2. Hacer uso de las mismas reglas fundamentales a las que estamos sometidos analista y paciente en una sesión: la atención flotante y la asociación libre.
3. Desmarcarnos de la habitual lectura psicoanalítica de la errancia a partir del fenómeno de la psicosis para poder escucharla como experiencia humana que ha atravesado de forma singular la subjetividad de algunos pueblos y que marca también ciertas formas de existencia muy propias del mundo actual, cuyas trayectorias de vida se ven impactadas por el tránsito entre suelos inestables.
4. Tener en cuenta la afirmación de Walter Benjamin, ya citada en la introducción, según la cual «importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en el bosque, requiere aprendizaje. La ciudad es caprichosa y solo se revela despacio, para quien quiere y puede verla. Para eso se necesita tiempo, una cierta dosis de anonimato y una gran disposición a perderse».
5. Estar abiertos a escuchar la polifonía de São Paulo de la que habla el antropólogo italiano Massimo Canevacci —e intentar contestar a su pregunta: ¿cómo puede ser una ciudad tan inmensa y tan viscosa a la vez?— y poder vivir la experiencia de ser

extranjeros en nuestro propio territorio, por creer que al desacondicionar nuestra mirada sería posible hacer un rescate de la ciudad como paisaje habitado:

Regresar de la geografía al paisaje, pasar de la estadística a las formas de vida que nacen del hormigón. Lo que ambicionábamos era poder llegar a tocar la São Paulo invisibilizada, dicha periférica, de la que nos sentíamos privados porque de alguna manera aceptábamos sin cuestionar el discurso hegemónico del miedo que siempre se ha referido a estas partes como una amenaza. Todo eso nos apetecía hacer juntos. Es más, nos parecía imposible hacerlo solos.

Nos juntamos porque nos sentíamos convocados por un *urgente deseo de calle*, por utilizar la expresión del filósofo húngaro-brasileño Peter Pál Pelbart, más precisamente por un deseo de ocupar y de ampliar nuestro espacio de circulación y de interacción; queríamos cruzar las fronteras de nuestra gigantesca ciudadela, cada vez más amurallada, para acercarnos a la otredad que sabíamos que habitaba la ciudad. Era vital recuperar la sensibilidad hacia el otro cuando uno se da cuenta de lo terrible que es temer al prójimo al punto de no parar a escuchar lo que él nos está pidiendo, o darle una limosna para que se vaya.

Adentrar los territorios latentes a los que nos decían que no deberíamos ir significaba también un gesto político que intenta romper la lógica esquizofrénica que separa la ciudad en dos, cuando en realidad sabemos que se trata de una única ciudad, múltiple y fragmentada. Desde el punto de vista de la geografía de São Paulo, «la otra ciudad» abarca tanto la región central donde se encuentra el kilómetro cero de la ciudad cuanto los llamados barrios periféricos. Como ya ha señalado Foucault, la polaridad periferia-centro no es inocente, sino que más bien refleja una estructura de poder que empuja hacia los márgenes todo lo que perturba el orden, que en el caso de una ciudad latinoamericana tiene que ver con la pobreza, la vulnerabilidad social y con toda suerte de excluidos.

Detengámonos un poco en lo que normalmente está asociado a la periferia: la periferia es el enclave extranjero de la ciudad, es el extrarradio, donde están ubicados los vertederos de basura y todo lo demás que perturba el orden del centro. A pesar de la violencia y de la barbarie que reina en las periferias, ya no se puede más mantener a los bárbaros en las afueras, porque como diría Freud, lo reprimido retorna, incluso porque los civilizados necesitan de los barbaros para cuidarlos. Los del centro ignoran que en la «otra ciudad» hay tanta vida como en el centro, hay incluso mucha más vida comunitaria anclada en una fuerte cultura popular, un hecho del cual los habitantes del centro apenas conocen

su existencia, siquiera mínimamente cuando los periféricos ocupan los espacios del centro. Lo llamativo en el caso de una metrópolis tan segregada como São Paulo es que los bárbaros habiten el centro, haciendo visible el hecho de que la amenaza esté al lado.

Lo que deseo subrayar es que la ciudad refleja un clivaje que ahora mismo es lo que define la sociedad brasileña: hay un yo y un otro; un nosotros y un ellos que de ninguna manera se pueden mirar. Como si de una pelea a muerte se tratara, en la que apenas uno podrá sobrevivir. Se trata de una escisión muy antigua, que tiene origen en un resto no tramitado de la herencia que remonta a los tiempos del Brasil colonial y que tiene su origen en la dinámica entre el amo y el esclavo. Dicha dinámica está en la base de lo que el psicoanalista Christian Dunker (2015) ha denominado «lógica del condominio».

La lógica del condominio es una forma de vida que sucede en edificios o urbanizaciones de casas construidas a partir de lo que podemos llamar de arquitectura paranoica, que supuestamente garantiza una vida segura, con muros altos y vigilancia 24 horas (la ley). Los moradores del condominio no están interesados en disfrutar de los espacios públicos ni tampoco acercarse a la diversidad, puesto que muchos de los edificios ya cuentan con plazas, opciones de ocio y hasta un supermercado privado. Lo que más les interesa es que estén seguros y entre iguales. Pero, como la idea de vivir entre iguales es oscura y delirante, es muy probable que cuando algo falle se tenga que buscar un culpable, que seguramente vive fuera de nuestros muros. De acuerdo con Dunker, hay que entender que la lógica del condominio se ha convertido en un síntoma social que revela una incapacidad creciente de manejar las diferencias. En lugar de estimularlas, lo que se busca es un refuerzo identitario; por eso hay que construir muros y cerrar fronteras.

Desde el comienzo de esta investigación, nos hemos acercado a ciertos territorios que calificamos de traumáticos, pero también pudimos comprender que en determinados países y contextos el hecho de caminar adquiere el estatus de un acto político. Hacer recorridos a pie es también una forma de conquistar el territorio, puesto que el proceso de desplazarse permite que se acorten las distancias sociales y subjetivas entre el yo y el otro. La ciudad se humaniza, el temor cede paso a la curiosidad de conocer a ese igual-diferente.

En nuestra escucha de la ciudad nos interesan los indicios, los fragmentos, los territorios menores —en alusión al término *literatura menor* (2014, p. 35)— utilizado en el libro que Deleuze y Guattari dedican a Kafka. Menor no está referido al tamaño o la importancia,

sino al elemento de desterritorialización. Dicho de otra manera, nos interesa dejarnos llevar por territorios nómadas, desplazados, que aparentemente están fuera del circuito productivo de la ciudad), porque allí es donde podemos ponernos en contacto con la extrañeza y la diferencia presentes en la ciudad. Porque esos sitios en los que se siente la presencia del *unheimlich* de la ciudad son también sitios de resistencia, habitados por sujetos en desplazamiento, por personas que al estar al margen son capaces de crear nuevas configuraciones de vida, que, a pesar de toda la precariedad, tienen algo que enseñar lo que es vivir sin un suelo estable. Los sintecho son los errantes producidos por la miseria y la desigualdad social y a la vez son los que más saben de la ciudad.

4.2.5.1. *La práctica del colectivo en las ocupaciones del Movimiento de los Sintecho del Centro (MSTC)*

Además de adentrarnos en zonas desconocidas, fuimos descubriendo un mundo nuevo en el cual la arquitectura, el arte, el psicoanálisis y la política podían dialogar. El punto central será el análisis de nuestra colaboración con el movimiento social MSTC (Movimiento de los Sintecho del Centro). Para nuestra sorpresa, Ícaro Lira, un artista visual que hacía su residencia artística en la *Ocupación Cambridge* se pone en contacto con nuestro colectivo para invitarnos a pensar un proyecto común. Nosotros, que ya estábamos acostumbrándonos a las deambulaciones, nos vimos capturados por un territorio fijo. Aclaremos, para empezar, qué es una ocupación.

En el centro antiguo de São Paulo existen centenas de edificios que están desocupados, sin ninguna finalidad social o laboral. Algunos son propiedades particulares y otros pertenecen al Estado, pero lo que tienen en común es que se encuentran en estado total de abandono en virtud de deudas millonarias por el impago de impuestos. Por otro lado, hay una precarización de la vivienda que surge, como en todas partes del mundo, por la especulación inmobiliaria que termina generando una subida de los alquileres. Por tanto, en los últimos veinte años empezaron a surgir en ciudades como São Paulo movimientos sociales que luchan por el derecho a la vivienda. Ocupar esos edificios, siempre y cuando no tengan ninguna finalidad social es una de las formas de forzar al gobierno a dar visibilidad al tema. Los ocupantes o moradores lo que quieren es poder comprar o al menos alquilar esos pequeños espacios en que viven.

Es importante decir que el MSTC está liderado por tres mujeres. La más conocida y que tiene 11 ocupaciones bajo su responsabilidad se llama Carmen Silva. Una mujer con una trayectoria de vida admirable, muy respetada por los urbanistas y por la Secretaría de Vivienda. Su habilidad política es verdaderamente impresionante, pero Carmen ejerce un liderazgo vertical, muy propio de América Latina, exigiendo mucha disciplina de los moradores y termina por ocupar ese lugar de madre amada y odiada.

I. La Ocupación Cambridge

La ocupación Cambridge está ubicada en un edificio que en los años 50 fue un hotel de lujo, llamado Hotel Cambridge. En 2010 fue expropiado por el alcalde de São Paulo y en 2012 fue ocupado por el MSTC. Actualmente es considerada una de las mayores ocupaciones de América Latina, albergando a más de 500 personas, la gran mayoría brasileños, pero también hay migrantes de países vecinos, refugiados de Palestina, Congo y Haití.

Llegamos al Cambridge como un grupo de psicoanalistas que quería pensar otras formas de vida en la ciudad, pero la demanda que nos llegaba era que necesitaban de psicólogos dispuestos a hacer terapia con los moradores. Explicitamos que no podíamos y no deseábamos estar en ese lugar, pero propusimos una rueda de conversación para escuchar a los moradores. Cualquier otro tipo de intervención nos parecía ilegítimo. Así empezamos y ahí colaboramos por 8 meses, terminando las ruedas de conversación todos los martes, a las 20:00. A cada sesión iban dos personas del colectivo.

Para ilustrar mínimamente esta intervención, sirva esta transcripción de frases de un texto que hemos publicado en el que relatamos esta experiencia:

- «En el centro los extrañamientos surgen de manera sutil, son silenciosos y corrosivos... Es como si hubiera una ciudad invisible que habita otra ciudad visible».
- «Las ciudades siempre han ejercido sobre mí una enorme atracción. Me puedo perder en muchas otras ciudades del mundo, pero no puedo hacer lo mismo en mi propia ciudad porque me siento insegura».
- «Cuando era niña, veníamos hacer las compras en un lugar que mi madre llamaba de ciudad. Por aquí circulaban personas de distintas camadas sociales».

- «Cuando entro por la puerta roja de hierro de la ocupación Cambridge, pienso siempre: ¡qué puerta tan angosta para un sitio tan grande! ¡Cuando entras aquí, encuentras un mundo!».
- «Ese será un tópico muy importante en la experiencia que tuvimos en el Cambridge: descubrimos que compartir el mismo espacio físico, los sueños de conseguir una casa y las acciones de militancia no necesariamente abre la posibilidad de un intercambio de historias personales. Descubro la otra faceta de la lucha: una posición firme y clara por parte de los moradores por mantener los códigos individuales o familiares en su espacio privado».
- «Todos los martes, en el entresuelo, ocurre nuestra rueda de conversación. Los ruidos de la ciudad entran por las grietas del edificio y muchas veces son una voz más. La calle está al lado y hay una frontera muy delgada entre el interior y el exterior. Poco a poco la prisa, la falta de tiempo, la militancia va cediendo espacio a las historias de vida de cada uno».
- «A cada semana, por más que vengan otros moradores, siento que nosotros entramos en contacto con una nueva camada del edificio. Es como si explorásemos una pequeña ciudad por dentro, en su intimidad, con historias que cambian de acuerdo con la perspectiva de quien entra en la rueda de conversación».
- «Soledad. Lucha. Palabra-tatuaje que no se me quita de la cabeza. En ese grupo se destacan las madres, en su gran mayoría, cargando sus hijos por la escalera, subiendo y bajando a veces 10 o 11 plantas todos los días. Dicen que son los hijos los que sienten falta de los padres, no ellas... se describen como heroínas. Nosotras no nos sentimos solas. Los hombres presentes en el grupo todavía no son padres, pero dicen que han sufrido con la falta de sus padres».

Después de 8 meses entendimos que habíamos hecho lo que era posible. La presencia de los moradores en el grupo era muy oscilante, había semanas que acudían tres o cuatro personas. Al principio nos preguntábamos si venían porque querían o porque «doña Carmen» decía que tenían que venir. Cada morador tiene un carné con un sistema de puntos, que dependía de la participación de ellos en manifestaciones, asambleas y demás actividades colectivas. Eso nos provocaba escalofríos. Nombramos esa preocupación desde el principio y dijimos que aquel espacio era para que viniesen cuando tuviesen ganas de venir. Notábamos que había una saturación y superposición de actividades, propuestas,

proyectos ofrecidos a los moradores. Empezamos a darnos cuenta de que el Cambridge era una especie de escaparate de las ocupaciones y eso no nos molestaba. Finalmente, dejamos el Cambridge con muchas preguntas. ¿Cómo hacerse cargo de la singularidad cuando se vive una realidad tan dura y además se está obligado a participar de las actividades de militancia durante el tiempo de estancia? ¿Sería la vida en el Cambridge tan distinta a la de un edificio privado en el que uno paga un alquiler? ¿No hemos sido demasiado ingenuos y autorreferentes en nuestro acercamiento, pensando que vivir en una ocupación significaba una forma de vida colectiva?

Esta colaboración fue una experiencia muy intensa que afectó a los sujetos involucrados de formas muy distintas. Algunos han salido con un cierto sabor amargo de conocer de cerca una estructura política tan rígida que en realidad reproducía la misma estructura de poder que había fuera de la ocupación. Después de cierto tiempo escuchamos de un amigo argentino que había sido un militante en la época de la dictadura la siguiente pregunta-provocación: ¿Y por qué allí habría que ser diferente?

El hecho de que la ocupación sea como una cantera en la que se trabaja y se produce 24 horas al día, con sus propios recursos, sin aportes financieros externos, con el objetivo de hacer cobrar vida a un espacio muerto, que luego será el hogar de muchas personas, nunca ha dejado de provocarme admiración. Por ello, fui la única del grupo que ha decidido mantener un vínculo con el movimiento, mientras seguíamos con otras actividades. Después de ese primer acercamiento, pasé a mirar las ocupaciones como zonas de conflicto en las que habría que intentar encontrar grietas para promover pequeñas acciones. Además, me seguía interesando explorar mi propia relación de extranjería con la ciudad y con los migrantes y refugiados que ahí vivían.

II. La Ocupación Nueve de Julio y los extranjeros

Pienso que es importante hablar un poco del lugar extranjero de la ciudad y de la figura del extranjero en la ciudad. A lo largo del tiempo en que colaboramos con el movimiento de las ocupaciones, pudimos observar un cambio significativo en la relación que teníamos con aquel territorio. El cambio puede ser atribuido a la calidad de las relaciones afectivas que fuimos estableciendo con los moradores, con el propio espacio de las ocupaciones y su entorno, pero también tiene algo que ver con el desplazamiento que experimentamos de nuestro propio lugar de analista, preguntándonos qué tipo de escucha podría ser

posible en una ocupación. ¿Escucha de los moradores, escucha de los coordinadores y líderes del movimiento, escucha de los conflictos que allí sucedían?

Después de que el edificio de la Avenida Nueve de Julio también fuera ocupado, la calle Álvaro de Carvalho se volvió nuestro reducto, prácticamente un pasillo que conectaba un edificio a otro. Soy capaz de recitar de memoria casi todos los pequeños comercios que hay en esa calle, además de muchas de las escenas que en ella vivimos. Se puede pasar de sentirse extranjero en un enclave extranjero dentro de tu propia ciudad para llegar a tener una relación de intimidad y de amor o, mejor dicho, una relación erótica con el territorio. Fuimos también testigos del surgimiento de la ocupación Nueve de Julio, un edificio estilo Art Decó de 15 plantas, antigua sede de la Seguridad Social que estaba abandonado desde 1976. Acompañamos el nacimiento de aquel «gigantesco bebé arrugado y sucio», pero con una potencia de vida tremenda.

En el primer día de la ocupación Nueve de Julio todo estaba por hacer, un sitio flotante. Había algo ahí que recordaba al proyecto utópico de la *New Babylon* de Constant Nieuwenhuys, la ciudad nómada inspirada en los campamentos de la comunidad gitana de Alba que tanto había inspirado el arquitecto. Lo que vimos fue un espacio sin contornos, sin muchas paredes —¿o sería más adecuado decir muros?—. Era también muy llamativa la presencia de vestigios casi arqueológicos que sugerían lo que habría sucedido allí antes, lo que terminó motivando una excursión con los jóvenes que les apetecía saber más sobre el lugar que sería su casa. No era casualidad la sintonía que se había establecido entre los niños y el colectivo *trans* conocido como As Arouchianas era algo muy interesante de acompañar: los espíritus más libres del lugar. También se destacaba un grupo de migrantes y refugiados de Haití, Congo y Angola, cada uno hablando un dialecto distinto. Oscilaban entre la timidez y la falta de confianza, mientras trataban de descubrir qué significaba estar en una ocupación.

En los primeros días de la ocupación la sensación es como estar en un terreno sin forma, flotante, precario, pero también es un espacio más fluido, menos rígido, más colectivo, en el cual las relaciones son más porosas, como en el día 1 de la Ocupación Nueve de Julio: el colectivo *trans* y los niños eran los mejores amigos. Había sesiones de cine para los niños. Los espacios no estaban todavía domesticados. La domesticación de los espacios es lo que permite tener la vivienda, pero es también lo que endurece a sus habitantes, lo que va creando la necesidad de cumplir las reglas, mantener limpios los espacios

comunes, seguir las normas del movimiento. Esa domesticación y familiarización es en sí misma una contradicción.

Este primer momento informe (sin forma) de la ocupación, que tanto interés ha despertado a los psicoanalistas, de manera muy rápida cede paso al mapeo y división de los espacios. Es muy sorprendente y admirable la fuerza y la experiencia que las y los líderes, coordinadoras, coordinadores y moradores tienen de rescatar un edificio en ruinas para transformarlo en una vivienda. Pero con la división de los espacios, la atmósfera fluida del momento colectivo inicial va cambiando y empieza a instaurarse una dinámica en la que hay un «nosotros» y un «ellos». «Ellos» inevitablemente empiezan a ser denominados extranjeros por los brasileños y pasan a ser un elemento incómodo y disonante dentro de la ocupación. Es verdad que los migrantes, a diferencia de los brasileños, no tienen la misma relación con el suelo y con el espacio. No por el mero hecho de provenir de culturas distintas, sino porque también son seres en tránsito que vienen cargando las marcas de sus huidas traumáticas, de sus duelos, atravesados por la experiencia del desarraigo. Algo del desarraigo del migrante dialoga con el desarraigo del morador de la ocupación, como si uno fuera el espejo del otro. Ambos experimentan la misma vulnerabilidad de una vida precaria, sin garantías, pero quizás cueste más al brasileño, que al menos se encuentra en su propio país, reconocerlo, porque hacerlo quizás sea excesivamente perturbador.

Hace casi tres años inventamos ese método de escuchar a la ciudad y hacer recorridos a pie, que forma parte de la manera en que la vamos experimentando. El teatro es una presencia constante: como espacio de inclusión en una zona conocida como «Crackolândia»; como forma de denuncia y de procesamiento del duelo de todo un barrio que periódicamente es inundado por el río o el teatro- deriva que nos guía por el centro antiguo de São Paulo. Los territorios en conflicto: las ocupaciones, la aldea indígena, la periferia, el *AlJaniah*, nuestro querido bar palestino que nos ha acogido siempre que necesitábamos tramitar toda la intensidad vivida en el Cambridge y que recientemente ha sido la sede de algunas ruedas de conversación que hicieron mis compañeros para escuchar los efectos de la violencia que se ha desplegado a partir del resultado de las últimas elecciones.

Todo eso de alguna manera va afinando un cierto tipo de escucha, que nos hace preguntarnos constantemente de qué tipo es. ¿Qué es lo que escuchamos? Escuchamos las historias de las personas, las huellas traumáticas de la ciudad, las marcas de la violencia, pero

también las marcas de la alteridad. Hay veces que la escucha sucede solo una vez y en otros momentos dura meses. La escucha sucede en lugares insospechados: en la escalera de la ocupación, en la casa de rituales de aldea indígena del pueblo guaraní, en la calle. ¿Qué hacemos, qué buscamos?

A veces nos parece que somos una banda de analistas locos al que se suma una antropóloga. Pero lo que buscamos, en realidad, es desplazarnos. Una de las dimensiones del desplazamiento es subjetiva y personal, porque tiene que ver con alejarnos de nuestras realidades protegidas para movernos en dirección a lo que nos es desconocido y diferente. Nos gustaría inmensamente poder bajar las rejas imaginarias que llevamos dentro. La otra dimensión tiene que ver con el deseo de no ocupar el lugar exclusivo de analista de consultorio. No porque no nos guste, nos encanta. Pero en algún momento sentimos la necesidad de lanzarnos a esa forma de escuchar nómada, de una ciudad que está todo el tiempo atravesada por el flujo y la intensidad. En cada esquina está presente el no lugar. Aquellos que no son mirados por lo establecido, eso es lo que queremos visibilizar.

¿Hacemos clínica? No lo sabemos. A veces lo parece, pero, no obstante, habría que pensar hasta dónde se podría extender el concepto de clínica. Quizás una clínica flotante como nuestras derivas y nuestra forma de escuchar a la ciudad en una libre asociación permanente.

4.2.5.2. *¿Qué estáis haciendo aquí?: Las enseñanzas de la inmersión*

Caminar por el centro antiguo de São Paulo es una actividad que jamás genera indiferencia. Recuerdos de infancia de un centro que apenas sobreviven como tal en la memoria de cada uno, me refiero a una época en la que se solía decir «vámonos de compras a la ciudad» o «fulanito trabaja en la ciudad». Puedo afirmar que el plan «ir al centro» era siempre un evento que equivalía a hacer un pequeño viaje: salir del tranquilo barrio residencial ubicado a menos de tres kilómetros del centro, dejar el coche en el garaje, tomar el autobús, bajar en frente del Teatro Municipal, comprar mercancías específicas en el almacén más popular de la ciudad y disfrutar de una zona que guardaba aires de una São Paulo de antaño. Hasta los días actuales el centro guarda una cierta semejanza con la París benjaminiana, por la presencia de innumerables galerías, fachadas que remiten a los tiempos de los barones del café, comercios antiguos y profesiones que no han encontrado lugar en los barrios de clase media, como los limpiabotas, sombrereros y mecanógrafos.

Con el paso de los años, el centro viejo ha pasado de ser la zona comercial, estudiantil y bohemia por excelencia para transformarse en territorio de los excluidos. Apoyados en una narrativa apocalíptica y superficial, no han faltado las voces que han decretado la muerte del centro, denominándolo territorio marginal, que se habría degradado por culpa de las «invasiones bárbaras» puestas en marcha por personas sin hogar, migrantes internos, locos y drogadictos. Se trata de las mismas voces que ignoran la total ausencia de políticas públicas de apoyo a la vivienda popular, que la degradación del centro se fue agudizando a medida que el centro financiero fue trasplantado a la Avenida Paulista y luego a la zona sur, y que la lógica de la expansión del mercado inmobiliario pasó a buscar terrenos de mayor extensión en regiones más alejadas para poder construir y vender más.

No consideran tampoco que, a pesar del intento de transformar el centro en una zona de paso, a la que la gente se desplaza para trabajar de día, pero no se queda a disfrutar o a vivir, se fue creando allí un nuevo tejido social de base popular compuesta por una babel de culturas de varias partes de Brasil, que junto a los migrantes, refugiados y jóvenes que buscan alquileres más asequibles han traído nuevas costumbres y formas de habitar el territorio. Dicho de otra manera, la alteridad urbana se presenta de forma mucho más desarmada y cercana. Cuando se logra confrontar la máxima de que el «centro es peligroso», es muy notable lo que se puede llegar a experimentar en ese centro periférico-marginal: el ritmo frenético de una ciudad como São Paulo se ralentiza y la sensación de vecindad está mucho más presente que en los barrios considerados como buenos y seguros, donde la vida sucede en el interior de las casas. Los modos de vivir y habitar el espacio son los propios de una ciudad de interior o de pueblo, donde los ciudadanos están más tiempo en la calle y la mezcla entre personas se da con más naturalidad.

Milton Santos, el gran geógrafo brasileño habla de que los «hombres lentos» —concepto creado por él para hablar de cómo se relacionan los pobres y sus cuerpos por el espacio urbano— son los que tienen una aprehensión más viva de la ciudad:

Ahora estamos descubriendo que, en las ciudades, el tiempo genuino es el tiempo de los hombres lentos. En la gran ciudad de hoy, lo que sucede es al revés. La fuerza de los «dentos» y no de los que sostienen la velocidad alabada por un Virilio en el delirio, a raíz de un sueño de Valéry. Quien en la ciudad tiene movilidad —y puede pasar por ella y escanearla— termina viendo poco, de la ciudad y del mundo. Su comunión con las imágenes, a menudo prefabricadas, es su perdición. Su comodidad, que no desea perder, proviene

exactamente de la convivencia con estas imágenes. Los hombres «lentos», para los que tales imágenes son espejismos, no pueden, por mucho tiempo, estar en fase con este imaginario perverso y terminar descubriendo las fabulaciones. (2006, p. 221)

Los sintecho, por ejemplo, pueden ser vistos como hombres lentos contemporáneos, ya que son los que realmente viven la ciudad, porque literalmente habitan el espacio urbano. Sin embargo, de la misma manera que la lentitud requiere otro tipo de movimiento, el concepto de hombre lento habla sobre todo de una postura, que no podría limitarse a una cuestión de clase, etnia o género.

El acto de caminar y de explorar la ciudad puede constituirse como un acto político cuando, al ingresar en territorios percibidos como peligrosos, a los que se considera que no se debe entrar, el caminante se ve obligado a conquistar el territorio, a hacerlo propio. Realmente habitar una ciudad pasa por dominarla o domarla, acariciarla, hablar con ella, pasa por enfrentar los propios temores de ir a sitios que despiertan inseguridad, a veces por miedo, a veces por deseo. Eso sucede con frecuencia a los migrantes que, al afrontar un espacio desconocido, terminan por crear su propio territorio.

En julio de 2019 llegaba una invitación pública del *Museu da Cidade* proponiendo un paseo crítico, cuyo nombre por sí mismo ya contenía una provocación: *Paseo crítico, la ciudad y sus capas*. Guiados de forma magistral por Giselle Beiguelman, Jeff Reese, Érica Ferrari y Regina Helena Viera Santos, la inmersión en las capas de la ciudad empezó en el *Solar da Marquesa*, siguió por el *Pátio do Colégio* y por el *Jardim da Luz*, para terminar en la Plaza Princesa Isabel, con la visita al Monumento en honor al Duque de Caxias, patrono del ejército brasileño. El paseo empezaba por dos exposiciones ubicadas en el antiguo palacete conocido como el Solar da Marquesa y su callejón lateral, el Beco do Pinto, propiedad que ha pertenecido a Domitila de Castro Canto e Melo, más conocida como la Marquesa de Santos, amante del emperador Don Pedro I, que declaró la independencia de Brasil del reino de Portugal en el día 7 de septiembre de 1822.

Directamente se nos presentó un conjunto de fragmentos de estatuas despedazadas, cuerpos sin cabeza, cabezas sin cuerpo, trozos de pies y brazos, una especie de *corps morcelé* destruido por un acto de depredación anónimo. Un detalle importante que no podemos pasar por alto es que estos fragmentos fueron retirados del Depósito del Patrimonio Histórico y dispuestos tal como fueron encontrados, sobre una manta gris de fieltro, del

mismo tipo que la alcaldía suele distribuir a las personas sin hogar, y estaban rodeados por la clásica cinta que se utiliza para delimitar la zona del crimen. El nombre de la obra, Chacina da Luz, se debe al hecho de que las estatuas se encontraban originalmente alrededor del lago del Jardín de la Luz.

Chacina da Luz (Matanza de la Luz) y Monumento Nenhum (Monumento Ninguno), las exposiciones de la historiadora, artista y profesora de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de São Paulo marcaban el inicio del paseo, introduciéndonos al tema de la pérdida de la memoria del espacio público y la relación de la ciudad con su patrimonio histórico y cultural. La exposición estaba compuesta por fragmentos de esculturas que antes de sufrir un acto de depredación decoraban el lago del Jardín de la Luz, el primer jardín botánico de la ciudad ubicado en la zona de la Luz, a la que más tarde volveremos. Mientras volvíamos a ser introducidos a estos sitios históricos que habíamos conocido en visitas escolares, quedaban en la memoria frases como «São Paulo tiene muchos monumentos nómadas que fueron sacados de su sitio para dar lugar a un viaducto», «hemos perdido el cuerpo a cuerpo con la ciudad».

Al movernos al callejón del Pinto nos encontramos con bases y pedestales apilados uno encima del otro. Bases de monumentos sin monumento, rastros de monumentos perdidos o monumentos nómadas, monumentos marginados que tuvieron que ser retirados de su lugar original para dar paso a un paso elevado, por ejemplo. La idea que se quiere transmitir es que está justificado arrancar un monumento en nombre del progreso. En palabras de la artista, sus instalaciones tienen como objetivo dirigir nuestra mirada hacia estos «tótems enigmáticos que nos desafían a preguntar: ¿De dónde salieron? ¿Por qué han sido desmantelados? Y lo más importante, ¿qué sostuvieron desde un punto de vista material y simbólico?» (Beiguelman, 2019). Nos preguntamos, por tanto, ¿qué motiva tal desprecio por el espacio público? ¿Por qué no podemos cuidarlo, entenderlo como un bien? ¿Qué marcas abominables ocultan ciertos monumentos que despiertan el impulso de destruirlo? En la tesis 7 «Sobre el concepto de la historia», Walter Benjamin anuncia una respuesta posible:

Quien quiera que, por tanto, hasta este día haya conseguido la victoria marcha en el cortejo triunfal en el que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo. Así, tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile del triunfo. Y lo llaman bienes culturales. Éstos han de contar en el materialista histórico con un observador

ya distanciado. Pues eso que de bienes culturales puede abarcar con la mirada es para él sin excepción de una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Su existencia la deben no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también, a la vez, a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. «No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera su tarea cepillar la historia a contrapelo. (2012, p. 172)

Lo que quiero destacar de esta declaración es que para Benjamin, así como para Freud, la barbarie, un término que contiene en sí mismo la palabra bárbara (utilizada para referirse a los incivilizados o al extranjero) está en el corazón de la cultura o de la civilización. Hay un intento de localizar la barbarie fuera de la cultura, cuando en realidad la barbarie es su producto. *El Malestar en la Cultura* describe al ser humano en los siguientes términos:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse a sí mismo si es atacado, pero es lícito atribuir a su asignación de impulso una buena dosis de agresividad. Como resultado, lo siguiente no es sólo un posible ayudante y objeto sexual, sino la tentación de satisfacer en él la agresión, de usarlo sexualmente sin su consentimiento, de despojarlo de su propiedad, humillarlo, infligirle dolor, martirizarlo y asesinarlo. (Benjamin, 1930, p. 108)

Como podemos acompañar, Freud subraya la importancia de tener en cuenta el componente agresivo en la construcción del vínculo social: el otro no es sólo un objeto de amor, como uno podría imaginar ingenuamente. Puede convertirse fácilmente en objeto de la crueldad, en la medida en que el sujeto se sienta amenazado. La presencia de esta agresividad hace que Freud concluya el texto preguntándose si las sociedades civilizadas serán capaces de dominar esta agresividad o si sucumbirán a ella.

Ahora es necesario volver al paseo para que nos acerquemos a los cuerpos postrados en la calle. A lo largo de esta lección al aire libre, la atención flotante me llevó a prestar atención a otros eventos y discursos que se registraron: «las calles son las arrugas de la ciudad» o «es importante volver a poner el cuerpo en la escala de la ciudad». Se fue diseñando un recorrido paralelo, donde se estaban llevando a cabo experiencias breves de intensidad creciente. Mi primer impulso fue emplear el término «escenas», en lugar de llamarlos experiencias. Sin embargo, dicho termino alude a una puesta en escena, a algo

ficticio, y lo que se ha vivido en el paseo no tenía nada de ficción, mientras que el término «experiencia» habla de algo encarnado que, de tan real, era capaz de provocar dolor.

La decisión de compartir algunas de estas experiencias se debe al hecho de que los efectos de la violencia a la que estamos sometidos requieren un procesamiento colectivo. En este momento, recorro al dispositivo que tenemos en la institución psicoanalítica a la que estoy afiliada llamado «Inquietudes acerca de la clínica», en el que un analista elige un material clínico para ser compartido con colegas. Ese es el espíritu que me gustaría que se tomara de lo que voy a narrar.

La primera experiencia tuvo lugar en una esquina de la Plaza de la *Catedral da Sé*. Estábamos frente a un edificio que todavía estaba en pie, pero a punto de convertirse en una ruina. La combinación de la luz que golpeaba el edificio, la vegetación que insistía en imponerse en condiciones adversas, las ventanas desgastadas, todo ello hacía que de ese lugar emanara una atmósfera profundamente poética. Los que estábamos presentes empezamos a sacar fotos. De repente veo un abrigo marrón colgado de una espiral de alambre de púas, que se encontraba en la parte superior de una chapa metálica que cubría la parte inferior de la fachada. Era una imagen perturbadora, un detalle involuntario, lo que Barthes llamaba *punctum*. De repente empecé a experimentar cierto malestar por estar fotografiando ese lugar, un malestar que estaba relacionado con las personas que estaban cerca, que vivían en la plaza y que en ningún momento los fotografié. Pensé en lo absurdo que era ver algo poético en medio de tanta miseria. La asociación que surgió fue que ese abrigo y ese alambre de púas me remitían a los prisioneros y a los campos de concentración.

La segunda experiencia ocurrió al salir del Jardín de la Luz, cuando nos abordó un joven, blanco, de ojos claros, dulce, de aspecto frágil, que se acercó para pedir dinero, con la justificación de que necesitaba llegar a la estación de Barra Funda. Era uruguayo y la forma de acercarse a nosotros era a través del idioma. Me sentí tocada. El joven no sabía si dirigirse a nosotros en español o portugués; le dijimos que podía hablar en portugués. Sin intercambiar una palabra, teníamos dudas de si debíamos darle el dinero o no, porque claramente pensábamos que el dinero sería utilizado para comprar drogas. Decidimos darle el dinero y un cigarrillo que nos había pedido. Un día después empecé a pensar, desde lo más alto de mi omnipotencia, si no debería haber quedado allí por un tiempo. Me preguntaba: si yo le hubiera hablado en su lengua materna, esto es, si le hubiera dicho

en español que se me había ocurrido que él utilizaría ese dinero para comprar drogas y que era demasiado joven para consumirse a sí mismo, ¿habría supuesto alguna diferencia?

Tercera Experiencia. Éramos un grupo de unas cincuenta personas caminando hacia nuestro destino final, la Plaza de la Princesa Isabel. De repente avistamos a la Policía Militar Montada viniendo en nuestra dirección. La policía nos estaba mirando, y no puedo decir si todo el grupo los estaba mirando, pero mis amigos y yo lo hicimos. La Policía Montada de la dictadura. Fue entonces cuando tuvo lugar una escena brutal: a la izquierda estaban los policías con sus uniformes, montados en sus caballos, en el medio estábamos nosotros y a nuestra derecha estaban los sintecho, sentados o acostados en la acera. El miedo no era de los sintecho, sino de la policía. El miedo no estaba en relación con nosotros, que éramos blancos, cultos y académicos, y que en aquel momento estábamos dando un paseo (cada vez que escribo paseo, mi malestar solo se incrementa), aunque crítico, por las capas de la ciudad, cruzando el territorio llamado «flujo», dónde vive la gente sin hogar que consume *crack*. El miedo, o más bien, el horror era imaginar lo que la policía debe hacer con los residentes a diario. No sé cuánto duró esa elucubración. Lo que sé es que lo que me trajo de vuelta fue un residente que pasó junto a mí y me preguntó: «¿Qué estáis haciendo aquí?». No hubo tiempo para contestar a esta pregunta-interpretación- interpelación, que se podía escuchar en diferentes versiones: ¿qué estáis haciendo aquí? O, ¿qué hacéis *aquí*? Lo que sí sé es que fue esta voz humana, que, al pronunciar una pregunta aparentemente sencilla, enseñaba tanto la distancia que había entre nosotros como el rastro de la humanidad que nos unía.

La cuarta y última experiencia fue la imagen exacta de la cita anterior de Benjamin. Estábamos en la Plaza de la Princesa Isabel, la que promulgó la Ley Áurea que extinguió la esclavitud en Brasil. En el centro de esta plaza se encuentra un monumento gigantesco, que tiene la altura de un edificio de doce pisos donde se encuentra la estatua del Duque de Caxias sobre un caballo. Una de las esculturas de caballos más altas del mundo es un homenaje al patrón del ejército brasileño. Alrededor de la plaza, docenas de cuerpos tumados, en su mayoría negros. La imagen habla por sí misma. Una imagen clara de la historia de Brasil y de las razones que nos han llevado a la situación en la que vivimos hoy. Hay que anestesiar con mucha droga para poder olvidar el dolor y la indiferencia que pervive después de siglos de persecución y colonización de sus cuerpos y mentes.

Después de esta profunda inmersión en los márgenes de la ciudad, que curiosamente se encuentran en el centro, en la llamada Zona Cero, corresponde hacer un ejercicio de reflexión para tratar de salir de la parálisis que el relato provoca. Hay un elemento que estuvo presente desde el inicio del recorrido: el cuerpo. Los cuerpos destrozados de las esculturas, la necesidad de recuperar el cuerpo a cuerpo con la ciudad, los cuerpos de los vencidos postrados en el suelo a lo largo del camino, el propio cuerpo de la ciudad que no es capaz de acoger a estos otros que transitan a través de ella (esta es una de las razones por la que no puede ser tratar el espacio público como un bien) y es importante añadir aquí, el cuerpo del analista que ve, vive, mira y escucha todo eso.

Acompañamos con atención la multiplicación de proyectos de escucha psicoanalítica que se producen en espacios públicos o espacios de tránsito, como plazas, parques, espacios artístico-culturales, ocupaciones y barrios en los que viven los marginados. Un psicoanálisis que desterritorializa al salir de la consulta, una clínica migrante que se mueve y mezcla con la ciudad, que requiere que el analista entre en ella no solo con su escucha, pero también con su cuerpo, demandando del analista una capacidad de soportar la extrañeza que surge al poner en práctica intervenciones en contextos en los cuales la ciudad es el *setting* analítico y, por lo tanto, hay que reconocer que las leyes que rigen esos territorios son distintas.

Se trata de una clínica experimental, que solicita el uso de la creatividad y de la improvisación de quienes la practican, y que se ocupa de temas vividos por colectivos en situación de vulnerabilidad social y política, cuyas vidas desnudas están expuestas al poder absoluto del soberano que decide quién debe vivir o morir. Los negros, los indígenas, los refugiados, los trans y otras minorías son la encarnación de la diferencia que amenaza: subjetividades en tránsito que habitan una especie de no-lugar, sujetos que buscan un cuerpo/tierra/casa/*Heimat* que los contenga. Subjetividades amenazantes porque revelan una otredad que los convierte en receptores de odio por el simple hecho de que son diferentes.

Freud, que era bastante escéptico con el mandamiento cristiano de amar al prójimo, trata de explicar las razones por las que cada individuo se separa de los demás:

Es precisamente en sus pequeñas diferencias, a pesar de la similitud de todo lo demás, que se basan los sentimientos de extrañeza y hostilidad entre ellos. Sería tentador desarrollar esta idea y derivar de este «narcisismo de pequeñas

diferencias» la hostilidad que, en todos los lazos humanos, observamos que combate con éxito contra los sentimientos de solidaridad y superar el mandamiento de amar a nuestro prójimo. (1930, p. 111)

Lo que quiere decir Freud es que frente una pequeña diferencia que me provoca angustia, porque me hace temer lo que me resulta más íntimo, más familiar y que me amenaza desde adentro, lo que trato de hacer es mantenerlo como un objeto externo, bajo la formulación «no soy yo, es él». De esa manera, el otro puede ser segregado, odiado y susceptible de ser exterminado. Entonces, ¿qué hace un analista que escucha la ciudad y en la ciudad?

Se mueve por la ciudad buscando escuchar y ofrecerse, en primer lugar, como testigo de «formas de vida que se viven de manera provisional, como a la espera, al margen, al borde de un futuro que no llega. Vidas que nos parecen invisibles, vidas vividas bajo inmensidad, destrucción y precariedad» (Moraes, 2018, p. 10). En ese escenario el analista-cartógrafo acepta la precariedad, insiste en ver los hechos de cerca, no como un voyeur que mira desde el exterior, o como alguien que está realizando una acción de asistencia, sino como alguien que asume que lo que está por detrás de estas vidas precarias son sujetos con historias marcadas por sufrimiento y desvíos, pero también por sueños y deseos de convertirse en otra cosa.

Me gustaría concluir este apartado recuperando la importancia del último escrito de Freud, *Moisés y la religión monoteísta* (1939), un texto en el que el autor sostiene que Moisés, la figura central que acompañó a los hebreos en el paso de su condición de esclavos a la condición de hombres libres, era egipcio. Fue por las manos de un egipcio, es decir, de un extranjero, que los hebreos han adquirido su identidad como pueblo. La génesis de un colectivo, así como la génesis del yo, están marcadas por la presencia de un otro que es heterogéneo, de un otro que no soy yo.

La razón por la que este texto adquiere tanta importancia en los días actuales es porque el Moisés freudiano se encuentra en absoluta oposición a la ideología racista del nazismo, sirviendo de apoyo para que Freud desarrolle sus reflexiones sobre la intolerancia a la alteridad como expresión de la voluntad de asegurar la cohesión de lo que es idéntico a sí mismo. En tiempos en que el odio es banalizado y legitimado de forma cotidiana por muchos líderes políticos, resulta imprescindible mantenernos atentos, fuertes y fieles a algo que el psicoanálisis nos enseña y que Rimbaud ratifica: «Yo es otro» (1995, p.103).

4.2.5.3. *La ciudad sin sujetos y los sujetos sin ciudad: la vida desde el balcón*

En el documental que le dedica Tristán Bauer (1994), Julio Cortázar cuenta que sus paseos nocturnos por París o Buenos Aires le transportaban a un estado que él llama «deambulatorio», desencadenante de una especie de ósmosis a través de la cual miraba la ciudad y sus signos de una manera totalmente distinta. Sujeto y ciudad se reubicaban el uno frente al otro:

Caminar por París —y por eso califico a París como ciudad mítica— caminar por París significa avanzar hacia mí. Pero es imposible decirlo con palabras. Es decir, en ese estado, en el que avanzo como un poco perdido, como en una distracción que me hace observar los afiches, los carteles de los bares, la gente que pasa y establecer todo el tiempo relaciones que componen frases, fragmentos de pensamiento, de sentimientos...

En ese momento aparecen, en París, por ejemplo, lugares que siempre fueron privilegiados para mí. Puedo citar uno, el primero que me viene a la memoria. Allí, muy cerca de aquí, en el Pont Neuf, al lado de la estatua de Enrique IV, hay un farol en el fondo, allí donde se baja para tomar el Bateau Mouche.

A la noche, a medianoche, cuando no hay nadie, ese rincón solitario es para mí, definitivamente un cuadro de Paul Delvaux. Tiene esa sensación de misterio que tienen los cuadros de Paul Delvaux, esa eminencia de una cosa que puede aparecer, que puede manifestarse, y que a uno le coloca en una situación que no tiene nada que ver con las categorías lógicas y los acontecimientos ordinarios.

Todo eso crea un sistema de constelaciones mentales y, sobre todo, de constelaciones sentimentales que determinan un lenguaje que no puedo explicar con palabras. (Bauer, 1994)

En ese relato de amor a sus dos ciudades, el escritor no solo explicita la relación tan particular que desarrollamos con la ciudad —que nos interpela desde lo corporal, lo psíquico y lo afectivo—, sino que describe su capacidad de desdoble, el modo en que esta deviene otra a partir de la mirada de sus habitantes, a partir de una forma particular de caminar alumbrada por los situacionistas, la deriva.

Reflexionando en torno a esta otra forma discursiva, Antoni Muntadas produce la obra *Dérive Veneziane* (2017)²¹, la primera parte de una trilogía de vídeos que componen la muestra «Estrategias de desplazamiento», en la que el artista se dedica a investigar tres lugares «acuáticos» asociados a tres movimientos: Venecia y el perder(se), Guadiana y el desaparecer y Finisterre y el ir(se).

La *Dérive Veneziane* consiste en un paseo nocturno en una góndola por los canales de Venecia, ciudad que carga a sus espaldas el peso de la Historia, la peste negra y muchos estereotipos. Inspirado por la misma estrategia situacionista de Cortázar, Muntadas enseña lo que casi nunca se puede ver y experimentar en Venecia: el silencio, la soledad de las calles y el elemento de misterio y extrañeza que las ciudades son capaces de emitir por las noches. El elemento que une las dos miradas sobre la ciudad es el pasaje a una forma de relacionarse con ella muy cercana al sueño. Veamos lo que dice Benjamin sobre el umbral:

Tan sólo en apariencia nos resulta uniforme la ciudad, y hasta su nombre adopta un resonar distinto en distintos sectores. En ningún sitio como en las ciudades es aún posible el experimentar de manera más originaria lo que es el fenómeno del límite, si no es en los sueños. [...] En tanto umbral, el límite se mueve a través de las calles; un nuevo sector tiene comienzo como tras dar un paso en el vacío, como emplazados en un nivel más hondo que no habíamos visto tan siquiera. (2013, p. 176)

Aunque Benjamin no fuera simpatizante del psicoanálisis, la proposición de que ciudad y sueño están ceñidos por la experiencia del umbral, junto a la idea de que, a medida que se avanza hacia diferentes zonas, se llega a niveles más profundos hasta entonces desconocidos, podría ser perfectamente una manera de hablar acerca del aparato psíquico y la dinámica de las instancias psíquicas. Tanto Cortázar como Muntadas aluden a la noche como un umbral que permite transitar de un estado de conciencia similar a vigilia a un paisaje onírico, en el que el tiempo se ralentiza, las formas se condensan y la atmósfera remite a algo enigmático y desconocido, que podría ser perfectamente entendido como una entrada en lo Inconsciente.

²¹ Extracto de la obra *Dérive Veneziane*: <https://vimeo.com/166714854>

A partir de 1957, la Internacional Letrista, luego derivada en la Internacional Situacionista, de la cual Guy Debord destaca por haber escrito el «Informe sobre la construcción de situaciones» (en Internacional Situacionista, 1999), defendía la errancia por la ciudad como una estrategia estético-política para combatir el capitalismo posguerra. Los situacionistas son los primeros en investigar los procesos psíquicos arraigados en el contexto urbano a través de una intervención que denominaron «mapa psicogeográfico». Este era un instrumento situacionista que consistía en dibujar un mapa, bien podría ser de una calle o de una zona de la ciudad, que fuera capaz de describir con precisión los estados de ánimo de las personas. En lugar de proponer deambulaciones por el campo, como ya hicieran los surrealistas, la deriva debía ser desarrollada en la ciudad²², con la finalidad de detectar los efectos afectivos del ambiente.

Puesto que este apartado se llama «La ciudad sin sujeto y los sujetos sin ciudad», se podría cuestionar por qué hemos tomado la decisión de empezar hablando de una forma tan afirmativa sobre la ciudad y las formas de moverse en ella. En primer lugar, porque consideramos que podremos recuperar el gesto de dejarse llevar por una ciudad y, después, porque es una forma de contrastar lo que hemos perdido. Hasta este momento, habíamos hablado de una relación entre sujeto y ciudad atravesada por la pulsión de vida. Pero, en los últimos meses, hemos vivido una experiencia inaudita de desterritorialización a la inversa: el movimiento ha sido sustituido por el sedentarismo, el exterior ha cedido paso al interior, la calle ha sido reemplazada por la casa.

Pasados algunos días después del inicio del confinamiento, comencé a escribir una pequeña crónica llamada «La vida desde el balcón», donde relato lo que yo creía que estaba sucediendo y lo que estaba por venir:

Se hace de día

²² El arquitecto Francesco Careri señala, en la conferencia que ha dado en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Murcia (6 de junio de 2013), que la deriva tiene dos sentidos, y lo explica recurriendo a una terminología náutica: la deriva puede referirse a un barco que navega sin dirección, que se deja llevar por el viento o un barco que navega de bolina. Esa forma de navegar consiste en hacer un zigzag contra el viento para seguir avanzando. «El territorio es como el mar, por eso hay que saber que se debe hacer cuando hay una encrespadura, hay que poder darse la libertad de cambiar de rumbo, saber cuándo seguir o cuando tirar la ancla».

Los vecinos del edificio de enfrente con sus sillitas delgadas puestas en sus micro terrazas, buscando un poco de exterioridad

Una exterioridad interior, un umbral suspendido en el aire, desde dónde solo se puede mirar a la calle

Desde sus casas resuenan distintos tipos de música, incluso algunas que no apetecería escuchar normalmente, pero dadas las circunstancias, se agradece la oferta

Hay algo de vecindario en esa actitud que también se agradece Un vecino aguando sus plantas, una pareja charlando

Ella vistiendo la parte de arriba del traje de baño, él en calzoncillos Dos chicas bailando en el salón de su casa

Pasan personas con las bolsas de la compra, con sus perros, con la cara cubierta por un cuello de invierno o una bufanda

Traje anti coronavirus improvisado, verdadero modelo antifascista utilizado en las manifestaciones

Virus en lugar de bombas... menuda ironía

El encierro nos está volviendo más *voyeurs*, pero se trata de un voyeurismo impuesto y muy estrecho

Nuestra mirada que está acostumbrada a bañarse en las infinitas escenas que suceden en la calle ahora se dirige a los balcones, al interior de las casas, a los pequeños movimientos que uno puede apenas imaginar

Escuchamos voces que suenan desde la plaza, intentamos adivinar los ruidos, imaginamos cuanta gente habrá en la calle

Todavía miramos a la calle sin sentir su verdadera ausencia

Estamos aún en la fase antropológica de la cuarentena, tratando de delimitar nuestro objeto de estudio

Pero luego esa fase de la investigación pasará Y el tiempo se ralentizará

Es cuando empezaremos a sentir mucha *saudade* de ese espacio que nos contiene, de ese manantial de experiencias diversas, incluso a veces hostiles

Pero que es donde sucede la vida, los intercambios, los encuentros, los choques

Y vendrá un tedio y un aburrimiento que no es el *ennui* del hombre moderno que habita la ciudad industrial

Es algo que tira más al vacío y a la privación Muy postmoderno, como debe de ser

Temo un poco por nuestros cuerpos y nuestras mentes, por cómo van a reaccionar a la escasez de miradas, breves conversaciones, malas hostias y frotos cotidianos

Es por un tiempo, tenemos que hacer ese esfuerzo colectivo por el bien común Eso ya lo sabemos, lo vamos a acatar

Pero lo que realmente nos va a costar es mirar a la calle y no poder vivirla Aquí más vale decir «*¡So close, faraway!*» que «*¡Faraway, so close!*»

Será un poco tortuoso mirar al objeto de deseo tan de cerca y no poder tocarlo «Dan ganas que ese maldito virus llegue pronto, que nos infecte rápido para que luego pasemos a ser post covides», escribe una amiga

No se puede estar más de acuerdo

Hace poco que la vida ha brotado de los balcones para apoyar a los que nos cuidan

La gente se saludó y se miró

La pareja de vecinos ha vuelto a aparecer, esta vez vestidos con sus respectivas batas

Fue una pequeña gran experiencia

Ahora mismo suena en vivo un acordeón muy melódico acompañado de una voz muy dulce

Una música generosa que desde un balcón nos viene a recordar nuestra humanidad

Desde mi balcón se puede avistar dos de los borrachos del barrio que se pasan el día sentados en el banco de la esquina, viviendo la ciudad y tratando de relacionarse con la gente

No sé si es correcto decirlo así, pero lo único que se me ocurre pensar es qué bien que todavía resisten

Desde la escritura de esta crónica que, a día de hoy, me resulta un poco ingenua, no he podido escribir otras. Quizá porque en aquel momento todavía no habíamos realmente experimentado cómo fue vivir en una ciudad fantasma, lo que fue transitar por ella, de

manera exclusivamente funcional, como si estuviéramos cruzando un pasillo que nos llevaba exclusivamente a las tareas esenciales.

Tampoco habíamos probado lo que significaba prescindir de las miradas fugaces de extraños que pasan por la calle, o de las pequeñas bromas e historias que nos cuentan las personas que trabajan en los comercios, y que forman parte de nuestra cotidianeidad. No nos habíamos dado cuenta hasta entonces de la importancia del componente erótico de la ciudad al que se refiere Barthes (1993)²³. Pero no fueron apenas los sujetos los que fueron privados de ese componente de narcisismo que la vida en la calle nos da. La ciudad también ha estado privada de la presencia que legitima su existencia, y fue realmente la primera vez que tomamos conciencia, de una manera tan contundente, de que sujeto y ciudad forman un binomio indisociable.

La reciente exposición del fotógrafo Clemente Bernard, «Ante el umbral»²⁴, albergada en la página web del Museo Nacional Reina Sofía, recoge imágenes tomadas en las calles de Madrid durante la pandemia, mostrándonos lo que ocurre cuando este binomio se rompe. La ciudad está presente como telón de fondo, pero los protagonistas son otros. Calles sin gente, gestos apresurados, colas de gente que no se habla, personas durmiendo en la calle

²³ «El erotismo de la ciudad es la enseñanza que podemos extraer de la naturaleza infinitamente metafórica del discurso urbano. Empleo la palabra «erotismo» en su sentido más amplio: sería ridículo asimilar el erotismo de una ciudad sólo al barrio reservado para esta clase de placeres, porque el concepto de lugar de placer es una de las mistificaciones más tenaces del funcionalismo urbano; es una noción funcional, y no una noción semántica; yo utilizo indiferentemente erotismo o sociabilidad. La ciudad, esencial y semánticamente, es el lugar de encuentro con el otro, y por esta razón el centro es el punto de reunión de toda ciudad; el centro de la ciudad es instituido ante todo por los jóvenes, por los adolescentes. Cuando estos últimos expresan su imagen de la ciudad, siempre tiene tendencia a concentrar, a condensar el centro; el centro de la ciudad es vivido como lugar de intercambio de las actividades sociales y diría casi de las actividades eróticas en el sentido amplio del término. Mejor todavía; el centro de la ciudad es vivido siempre como el espacio donde actúan y se encuentran fuerzas subversivas, fuerzas de ruptura, fuerzas lúdicas. El juego es un tema frecuentemente subrayado en las encuestas sobre el centro; hay en Francia una serie de encuestas referentes a la atracción ejercida por París sobre su extrarradio, y a través de estas encuestas se observó que París, en cuanto centro para la periferia, era vivido siempre semánticamente como el lugar privilegiado donde está el otro y donde nosotros mismos somos el otro, como el lugar donde se juega. Por el contrario, todo lo que no es el centro es precisamente todo lo que no es espacio lúdico, todo lo que no es la alteridad: la familia, la residencia, la identidad. Naturalmente, sería necesario, sobre todo en lo referente a la ciudad, investigar la cadena metafórica, la cadena que reemplaza a Eros» (Barthes, 1993, pp. 264-265).

²⁴ Clemente Bernard. Ante el umbral», muestra fotográfica online, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, abril 2020. <https://www.museoreinasofia.es/exposiciones/clemente-bernad>

cubiertas por un cartón, callejones y una sucesión de objetos abandonados: zapatillas tiradas, guantes desechados y colchones desparramados en una esquina de la Plaza Mayor. Todos son indicios en blanco y negro de la presencia de la muerte apoderándose de nuestra ciudad. Nada que no hayamos vivido y observado con nuestros propios ojos, pero que en las fotos parecen todavía más dramáticas. Jorge Moreno, el comisario de la exposición, señala que en estas fotografías se muestra un Madrid transformado en un enorme arrabal, en el cual los espacios vacíos se hacen visibles, y la ciudad estuviera rodeada de un atmósfera extraña y amenazante que, desde mi punto de vista, solo evidencia la presencia del elemento mortífero. La presencia de los «sintecho», durmiendo debajo de la suntuosa marquesina diseñada por Jean Nouvel, que parece pertenecer a la serie «la vida imita el arte», apenas denuncia lo obvio: la pandemia golpea a los que viven en los márgenes, cuya existencia se hace ahora más visible, al ser los únicos que tienen la calle como morada.

En este punto, la pregunta que debe realizarse es de qué manera podremos manejar o asimilar la cantidad de vidas perdidas, pues son tantas que, en algún momento, para seguir viviendo, hemos dejado de contarlas, o las contamos como números, olvidándonos de que estamos pasando por un cierto tipo de trauma colectivo. A diferencia de una guerra, donde se tiene que combatir a un enemigo y quizá los muertos sean del bando contrario —lo que, de alguna manera para los que están en combate, podría llegar a justificar las muertes—, aquí no hay enemigo. El virus no es un enemigo, es un acontecimiento externo que se parece mucho más a una calamidad que a una guerra. El filósofo Achille Mbembe, quien ha estudiado en profundidad los efectos de la necropolítica en el mundo contemporáneo, observa cómo la pandemia está «cambiando la forma en que nos relacionamos con nuestros cuerpos. Nuestro cuerpo se ha convertido en una amenaza para nosotros mismos» (Mbembe, 2020). Oscilamos entre un imaginario terrible, en el que todos somos potencialmente mortíferos, donde incluso el aire que compartimos nos puede matar, y un ideal omnipotente que sostiene que somos invencibles e indestructibles. Las huellas que nos está dejando la pandemia tienen su réplica en las calles: los cambios de acera, la gente que no devuelve la mirada, bajo la idea de que el otro puede ser potencialmente amenazante.

En un texto recientemente publicado por Judith Butler, la teórica estadounidense, recuerda que los rastros humanos se hacen ahora mucho más evidentes:

Si antes no sabíamos que compartimos las superficies del mundo, lo sabemos ahora. La superficie que toca una persona lleva la huella de esa persona, aloja y transfiere ese rastro, y afecta a la siguiente persona cuyo toque aterriza allí. Un paquete llega a nuestra puerta, y el rastro del otro que lo dejó allí es invisible. Al levantarlo y llevarlo adentro, uno tiene contacto con ese rastro, y con muchos otros que no conocemos.

La proximidad social no deseada a objetos y otras personas es una de las características de la vida pública y parece normal para cualquiera que tome el transporte público o que tiene que caminar por la calle en una ciudad densamente poblada: chocamos en espacios angostos, nos apoyamos sobre las barandas, tocamos cualquier cosa en nuestro camino. Y, sin embargo, los encuentros y contactos fortuitos, el roce con otros o con otras cosas, se hacen potencialmente fatales cuando ese contacto aumenta las posibilidades de la enfermedad, y esa enfermedad puede ser mortal. Bajo estas condiciones, los objetos y los otros que necesitamos aparecen como las mayores amenazas potenciales para nuestras vidas. (Butler, 2020)

Desde el psicoanálisis, los rastros del otro son precisamente aquello que nos constituye como humanos. Los que ejercen la función materna y paterna imprimen de forma inconsciente, es decir, de forma no premeditada, sus rastros en el cuerpo del bebé desde los momentos iniciales de su vida. Y si no fuera así, el bebé no sobreviviría. El bebé, para dejar de ser un mero organismo y llegar a ser un cuerpo (erógeno), necesita que se impriman sobre él un conjunto de huellas, transmitidas a través de la voz, la mirada y, sobre todo, a través del tacto que solo puede venir del Otro. El texto de Butler abre a otros caminos, pero lo que interesa destacar es que, a partir de la pandemia, los rastros del otro son interpretados no como una expresión de Eros, sino como una manifestación de Thanatos. El otro ya no es una presencia buscada y deseada, o al menos tolerada, sino algo que debemos evitar en favor de nuestra supervivencia. La idea del otro como amenaza no es nueva, pero lo que hizo la pandemia es acentuarla.

Vivimos una situación en la que la salud de uno depende de la forma en la que el otro se cuida, recordando siempre que las posibilidades de cuidado no son homogéneas. Por una parte, está lo que cada uno entiende, desde un punto de vista personal, como cuidado, un conjunto de contingencias que puede variar enormemente. Por otro, tenemos que considerar que las condiciones sociales y económicas que propician o no el cuidado no

son iguales para todos. El reto al que nos enfrentamos actualmente es que protegerse del virus no debe coincidir con tener que protegerse del otro. Es más, es saber que la comunidad, o «co-inmunidad» (Péllbart, 2020), depende de un tipo de vínculo comunitario. Pero esta es una apuesta sobre la que todavía no tenemos la certeza de que pueda existir.

4.3. Los desplazados

De acuerdo con el último informe de ACNUR (2019) existen 79,5 millones personas desplazadas en el mundo, entre los cuales 26 millones son refugiados —siendo la mitad menores de 18 años—, 45,7 millones son de desplazados internos y 4 millones son de apátridas. El contingente de desplazados sobrepasa a toda la población de Alemania o corresponde a más de un tercio de la población de Brasil. Los expertos afirman que 4 de cada 5 desplazados han permanecido en desplazamiento durante 5 años, y 1 de cada 5 se encuentran en situación de desplazamiento durante 20 años²⁵.

Las cifras tienen el poder de presentarnos una dimensión macro sobre los desplazados, pero a la vez son tan inmensas que resulta casi imposible saber qué hacer con ellas. Detrás de los números está la vida de personas que huyen de guerras, persecuciones políticas, violencias étnicas o de género, cambios climáticos, derrumbes económicos, o que sencillamente buscan para sí mismas y para sus familias un mejor horizonte de vida. Personas que han dejado atrás sus hogares, sus paisajes, sus lazos afectivos y sus profesiones y que, en algunos casos, puede que nunca volverán a recuperarlos.

Al principio de la tesis, ese apartado estaba dedicado en su totalidad a la figura del refugiado, pero en el espacio de tiempo de la tesis hemos podido observar innúmeras formas de desplazamiento que se fueron agudizando, la mayoría de ellas derivadas de los cambios político-sociales en países como Estados Unidos y Brasil. Nos quedaban dos alternativas: ampliar la comprensión de la categoría de refugiado o elegir una nomenclatura que pudiese abarcar diferentes formas de desplazamiento, que en sí mismos no son inéditos, pero que fueron ganando tintes más dramáticos. Hemos acompañado con indignación el endurecimiento de la política migratoria norteamericana que tuvo como consecuencias casi inmediatas la intensificación del uso del tren conocido como La Bestia por parte de mexicanos y centroamericanos para entrar en los EUA, la caravana de migrantes

²⁵ Informaciones recogidas de la página de ACNUR España. <https://www.acnur.org/datos-basicos.html>

centroamericanos huyendo de Honduras o la impensable política de separación de familias de migrantes mexicanos.

Hablando con más propiedad del contexto brasileño, lo que fuimos observando desde el ejercicio de un tipo de psicoanálisis extramuros que intenta responder al sufrimiento psíquico producido a partir del incremento de la desigualdad social y del refuerzo de las políticas identitarias, es a un aumento de situaciones que cada vez más se parecen a lo que vive un refugiado. En ese sentido nos ha parecido interesante e importante que hablemos de distintas experiencias de desplazamiento, con la finalidad de comprobar que son muchas y variadas las formas de estar a la deriva, aun no habiendo un mar por medio. El refugiado y sus particularidades seguirán presentes en nuestra narrativa, pero lo que intentaremos hacer es tratar de universalizar la experiencia de lo que es carecer de un hogar y sentirse desterrado.

La labor de escucha de la ciudad que realizamos con el Coletivo *Escutando a Cidade* y el trabajo de otros colegas que desarrollan intervenciones clínico- sociales con sujetos en situación de vulnerabilidad social, nos ha permitido comprobar que se puede llegar a ser refugiado en el propio territorio, y de eso vamos a tratar también en ese apartado. Como vamos a trabajar con una categoría más amplia, nos parece importante saber cómo y por qué la categoría de refugiado fue creada, y anunciar algunos de los problemas que genera.

Las categorías sirven para demarcar una problemática, y en el caso del refugiado, dicha categoría fue creada en 1951, a partir de la Convención Internacional sobre el Estatuto de los Refugiados, que, con las rectificaciones del Protocolo de 1967, establece que los estados signatarios del acuerdo estaban obligados a reconocer como refugiado el individuo que:

Debido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él. (2019 [1951])

Después de los brutales acontecimientos sucedidos en la Segunda Guerra Mundial, el mundo se vio obligado a crear una legislación que tenía como función garantizar el ejercicio y el cumplimiento de los derechos universales del hombre.

Se trataba de un contexto muy particular, el cual parecía más fácil reconocer quién era el refugiado.

Pero en el momento en que se establecen leyes de protección que están dirigidas a un determinado grupo, y no estamos aquí restando importancia al estatuto, se establece una línea divisoria entre quién puede ser considerado como refugiado y quién no. La crítica que se hace al estatuto es que deja al margen una variedad de situaciones migratorias que no encajan en la categoría de refugiado, sobre todo porque el mundo ha cambiado mucho desde su elaboración. La forma en que los países signatarios de la Convención aplican sus políticas migratorias es muy heterogénea porque depende mucho de la mirada que tienen sobre al extranjero y sobre lo que se considera ser perseguido. De esa manera, la ley termina creando una línea fronteriza que incluye a unos y excluye a otros, lo que lleva inmediatamente a la necesidad de transgredirla. Eso se refleja en el hecho de que muchas personas que buscan refugio se vean obligadas a crear relatos convincentes para que puedan beneficiarse de la ley.

Ana Gebrim (2019) afirma en su tesis doctoral que:

Es a partir de la existencia de la figura jurídica del refugiado que instaura su *alter ego negativo* (Agier, 2008), el clandestino, el sin papeles. Ser refugiado *strictu sensu* es depender de la construcción de una narrativa que corresponda a lo que está previsto en el estatuto —o de su interpretación—. A todos los otros: al margen del derecho de vivir o de instalarse de forma regular en el país de refugio. Así empiezan las modalidades de reconocimiento del sufrimiento de aquellos que logran convencer las instancias gubernamentales a través de sus narrativas. (Gebrim, 2019, p. 40)

La solicitud de refugio es el primer el primer momento en el cual la persona que está solicitando ser reconocida como refugiado toma contacto con una realidad que va a analizar, bajo criterios que al principio deberían de ser neutrales, si el relato que cuenta el solicitante es suficiente para justificar su pedido. Momento transcendental de alta tensión, porque de entrada está puesta la asimetría entre el que pide y el que concede. El temor a que su relato no sea suficientemente convincente, que lo que diga el solicitante no baste

para poder formar parte de la categoría de refugiado y acceder a sus beneficios revela que detrás de un procedimiento aparentemente técnico, lo que está en juego es el reconocimiento de la veracidad de un relato que gran parte de las veces está atravesado por experiencias de violencia y dolor que no siempre son suficientes para justificar su pedido. La posibilidad de que su pedido sea negado hace que muchas veces el sujeto se vea obligado a forjar un discurso, y eso no es baladí, porque tener que forjar un discurso para ser aceptado implica tener que renunciar la versión vivida como verdadera.

Optar por la denominación de desplazado en lugar de la de refugiado visa justamente desprenderse un poco de la dimensión jurídica para poder explorar la dimensión más subjetiva presente en la diversidad de desplazamientos que queremos abordar.

El término «desplazado» también tiene resonancia con el concepto psicoanalítico de desplazamiento que inicialmente aparece en la obra de Freud como la posibilidad de que el afecto o un *quantum* de energía se desplace entre distintas representaciones de la cadena asociativa, pudiendo pasar de una representación más intensa a otras de carácter aparentemente menos importante. Se trata de una hipótesis económica que vincula el desplazamiento con la libre circulación de energía por las vías asociativas, formando parte, por lo tanto, del proceso primario. Eso se refleja tanto en la neurosis obsesiva, cuando Freud habla de un proceso de sustitución de representaciones más cargadas de afecto por otras que parecen más inofensivas, cuanto, en la histeria, cuando observa que las representaciones potencialmente perturbadoras del yo se quedan vaciadas de afecto en función del traslado de estos a la dimensión somática. Pero es en la *Interpretación de los Sueños* (1900) donde Freud pone en evidencia el desplazamiento como uno de los mecanismos de la elaboración onírica:

Entonces, nos es sugerida esta idea: en el trabajo onírico se exterioriza un poder psíquico que por una parte despoja de su intensidad a los elementos de alto valor psíquico, y por la otra procura a los de valor ínfimo nuevas valencias *por la vía de la sobredeterminación*, haciendo que estos alcancen el contenido onírico. Si esto se concede, en la formación de los sueños ocurre entonces *una transferencia y un desplazamiento de las intensidades psíquicas* de los elementos singulares, de lo cual deriva la diferencia de texto entre contenido y pensamientos oníricos. El proceso que con esto suponemos es lisa y llanamente la pieza esencial del trabajo onírico: merece el nombre de *desplazamiento onírico*. *El desplazamiento y la condensación oníricos* son los dos maestros artesanos a cuya

actividad podemos atribuir principalmente la configuración del sueño. (Freud, 1979d, p. 313)

El desplazamiento lo que hace es favorecer o contribuir a que el proceso de condensación suceda, a través de un desplazamiento de energía entre representaciones vecinas, permitiendo el tránsito de una representación a otra. La labor del desplazamiento implica transformar un pensamiento onírico abstracto en una figuración concreta, lo que explica la apariencia absurda que algunos sueños puedan tener.

El apartado B (1979d, p. 311) en el que Freud describe el trabajo de desplazamiento lleva en su título la palabra descentramiento. Es a partir de la idea de desplazamiento como productor de un descentramiento subjetivo, que puede llevar tanto a la ausencia de un anclaje como a un proceso de creación, como indica Blanchot en el apartado sobre el judío errante, que queremos hablar de los desplazados.

La forma que hemos elegido para trabajar la figura de los desplazados es a partir de sus propias voces. Empezaremos contando sobre el evento *Desplazamientos* (2018), por creer que en ese contexto se han dado las condiciones para pensar y poner en acto la potencia de la experiencia y del pensamiento que el desplazamiento puede suscitar. Nos vamos a detener en la mesa *Nuevas Historias*, que más que una mesa redonda fue una oportunidad para dialogar con personas que han vivido el desplazamiento en primera persona.

Son innúmeras las puertas de entrada para hablar del refugiado de guerra. La que hemos elegido abrir –por la consistencia y contundencia de testimonio y por la relevancia del tema para el psicoanálisis–, es el lugar que desempeña la lengua materna en la experiencia del exilio. El nudo central será la entrevista del escritor Aharon Appelfeld para la película de Nurit Aviv, *D'une langue a autre* (2004).

4.3.1. Vidas en tránsito

En el año 2018, después de algunos años de actividad del colectivo *Escutando a Cidade*, entendimos que había llegado el momento de compartir con los colegas de nuestra institución psicoanalítica no solo nuestros desplazamientos por la ciudad, sino que deseábamos pensar el tema de los desplazamientos de forma más amplia con nuestros colegas y alumnos.

Nos interesaba pensar las vicisitudes del exilio, la errancia de la lengua y la diáspora como productora de alteridad. También buscábamos establecer un intercambio con proyectos que se dedicaban a desarrollar trabajos clínicos con personas en desplazamiento y reflexionar sobre cómo el trabajo en esos contextos requiere un cambio de actitud por parte del analista, sin que eso signifique dejar de ser analista.

Intentamos pensar en invitados que cargasen la huella de la errancia o del desplazamiento en sus trayectorias intelectuales y/o personales.

En algún momento nos dimos cuenta de que estábamos haciendo una propuesta ambiciosa que exigía compaginar una variedad de temas que serían tratados a partir de diferentes lugares de enunciación. Necesitábamos garantizar que los relatos de experiencia tuviesen un lugar de reconocimiento equivalente al discurso intelectual. Para tanto, pensamos en inaugurar el evento con una mesa que se llamó Nuevas Historias.

Queríamos escuchar y dialogar con personas que hubiesen vivido el desplazamiento de manera encarnada, sin que eso significase trabajar a partir de testimonios, porque lo que queríamos evitar era que el público y nosotros mismos los miráramos desde el lugar de víctimas. Queríamos saber de sus proyectos de vida, de sus sueños, como se relacionaban con una metrópolis tan intensa y por veces tan problemática como São Paulo y también queríamos saber como se daría la interacción entre ellos.

Me ha parecido interesante compartir las narrativas de esas cuatro personas que han compuesto la mesa Nuevas Historias, porque creo que son muy ilustrativas de muchos de los temas que hemos venido trabajando en el contexto de la tesis, y también porque sus relatos de vida explicitan, por un lado, las dificultades y angustias de ser desplazado, pero también las estrategias subjetivas, políticas o artísticas de hacer resistencia.

Hemos optado por enseñar los relatos de forma integral, con un mínimo de intervención o de corrección en sus formas de hablar, sobre todo para que se pueda captar la variedad de formas de pensamiento y los diferentes acentos y tránsitos lingüísticos.

4.3.1.1. *Relatos de vida*

Pedro (líder indígena del pueblo Guaraní Mbya)

Buenas noches. Nosotros decimos *Nhandê Ca'arúdjy* en guaraní.

Me llamo Pedro, en guaraní es (nombre guaraní). Vengo de una comunidad que queda en el extremo sur de São Paulo, vivo aquí en la capital, en un área que actualmente está adentro un área de dieciséis mil hectáreas, que conseguimos en fin... a base de luchas y de mucha resistencia política.

En primer lugar, quería agradecer la invitación. Quien me contactó fue Alessandra y quiero agradecer porque hoy es un momento importante para mí también, estar conociendo esas personas que tienen una gran historia, entender que no son solo las comunidades indígenas que sufren con la cuestión del territorio, en fin... con cuestiones políticas también. Entonces, en primer lugar: agradecer.

Voy a empezar hablando de la cuestión de los guaraní. Para intercambiar experiencias.

Empezaré hablando desde la época de la invasión que hubo aquí en Brasil, empezaré por ahí y después voy a llegar al contexto actual, para contar cómo estamos.

Como se sabe, Brasil fue invadido en el año de 1500, según los historiadores. Historia que forma parte de lo que somos y vivimos hoy: conflictos, pérdida de territorios, muchas guerras, muchas muertes.

En aquellas épocas, nosotros, el pueblo guaraní, estábamos concentrados en la parte de América del Sur. Estábamos en lo que hoy conocemos como Paraguay, Argentina, Bolivia y Brasil. Después de la invasión ha habido la parte de esclavitud de los indígenas... que pocos cuentan que los primeros esclavos aquí en el Brasil fueron los indígenas. Y a partir de la resistencia que hubo, que llegó a... en fin... a esas personas que hoy también... es una historia que es contada y muchas veces no estamos de acuerdo, que es la cuestión de los jesuitas, que vinieron con la intención de catequizar a los salvajes, porque ellos no estaban obedeciendo más a los jefes, a los reyes en ese caso... entonces vinieron los jesuitas para intentar catequizar a los indígenas y, en la época, que nuestros *Tiramoys*, nuestros ancianos siempre cuentan, que ellos tomaron la parte donde estaba concentrada la mayor parte de población de los guaraní en la época, que abarca los países que mencioné. Hubo un momento de muchos conflictos. Y hoy se habla que los jesuitas han

logrado enseñar a los guaraní a escribir, a tocar la rabeca... toda esa historia que es contada, si fuéramos a investigar, a adentrarnos en esas historias, no son contadas como fueron de verdad. El intento era intentar esclavizar y domesticar a los indígenas, que es la manera como hablan ellos. Fue con esa intención. Y luego después, con ese contexto de los jesuitas vinieron los *bandeirantes*, que también vinieron con esa intención de hacer la expansión territorial y que hoy en la historia se les considera como los héroes de Brasil en la cuestión de la expansión territorial, pero que muchos guaraníes han sido muertos y muchas mujeres han sido violadas por los *bandeirantes*.

Hoy por ejemplo vemos el tal Anhanguera, que cuando hablamos sentimos un dolor muy profundo, porque es considerado el rey, un héroe de la historia... pero que esos hombres, esos *bandeirantes* destruyeron casi todo un pueblo indígena. Fue un conflicto que tuvimos en seguida, donde siempre destacamos, siempre hablamos de esa cuestión, cuando estamos hablando de territorio.

De ahí que los guaraníes han quedado entre los jesuitas y los *bandeirantes*, quedaron en esa parte: muriendo y corriendo también un poco de esos conflictos. Muchos guaraníes se quedaron con los jesuitas, algunos en las Misiones que fueron creadas, muchos se escaparon, muchos quedaron aislados en áreas más distantes... y después del fin de las misiones, algunos guaraníes quedaron en lugares más centrales, otros más en la selva. Después de todos esos conflictos los guaraníes quedaron todos divididos también... un poco, en regiones aquí de Brasil... y después de ese contexto más antiguo vino la época de la dictadura militar, que fue donde tuvimos bastante pérdida territorial, porque, las áreas que tenían un interés económico pasaron a ser tanto del gobierno como de las empresas internacionales... muchas de las tierras indígenas en la época fueron desplazadas para reserva indígena. Ellos crearon una reserva para desplazar las comunidades a esas áreas, porque la intención era explorar el territorio que los guaraníes estaban ocupando... fue con esa intención.

No respetaron la cuestión política del pueblo, la cuestión cultural, la cuestión de la tradición.

Reunieron los guaraní, los kaingang y los terena en un único territorio.

Fue en esa época que los guaraníes perdieron bastante territorio. Hoy aún tenemos personas de esa época que son los más viejos que siempre nos cuentan cómo fue la época... que fue un momento muy triste de la historia de los guaraníes.

Las historias que oímos es una historia viva, que nuestros *Tiramoy* que son los más viejos y que siempre cuentan eso para nosotros y vamos investigando también, los que somos más jóvenes vamos buscando información... eso nos va haciendo más fuertes, fuertes para estar resistiendo, para estar luchando, para tener una garantía de nuestros derechos.

A partir de esos acontecimientos, hoy vivimos dispersos en varios países. Y hoy muchos países dicen «no, usted es de Paraguay», «no, usted es de Brasil». Es decir, cada poder va transfiriendo el problema para el país vecino, sin reconocer el pueblo de cada área.

Con todo ese trayecto perdimos todo eso de la tradición, que estábamos comentando antes de empezar: cómo era la cuestión de los guaraní... Éramos nómadas, siempre estábamos en ese territorio andando, haciendo reciclaje de la tierra, que es como decimos, estar en un área, después mudar, después retornar nuevamente para aquella área... Todo ese proceso lo perdimos, porque con ese sistema que fue traído de afuera tuvimos que adaptarnos en un formato como el que es hoy: tenemos que estar presos en un territorio, que es un territorio que no es tradicionalmente nuestro diría...no es un espacio que consideramos. Porque para todo el territorio que era nuestro, hoy estamos luchando por pequeños pedazos... Intentamos mantener nuestra lengua, nuestra tradición, nuestra propia religión. La opresión por parte de ese pueblo no indígena yo diría que es muy fuerte: tanto la cuestión política, como la cuestión religiosa que viene afectando muchas comunidades... ahora luchamos por pequeños trozos de tierras para tener una vida digna, como el pueblo tradicional de Brasil.

Hoy venimos luchando para tener esos territorios por lo menos para garantizar el futuro de nuestros hijos, de los nietos que vendrán. Actualmente estábamos en un área de 26 hectáreas que fue reconocida en la década de 80, donde alrededor de mil personas nos quedamos todo ese tiempo en un área de 26 hectáreas, donde ya estábamos perdiendo, principalmente las semillas tradicionales, nuestras prácticas tradicionales porque no podíamos mantener toda la parte cultural.

Los líderes empezaron esa lucha, de tener una garantía, de conocer la Constitución Federal, de estar yendo atrás de nuestros derechos. Y desde ahí comenzó una lucha muy grande de nuestros líderes antiguos y hoy seguimos con esa lucha a través de esos acontecimientos también que comenzamos a mejorar. Hemos logrado la demarcación en 2016, que es muy reciente: hemos pasado de 26 hectáreas a 16 mil. Ahora estamos retomando

áreas que habíamos perdido, recuperando nuestro propio modo de ser, de mantener el medioambiente, tanto del cuidado de la naturaleza... vamos fortaleciendo esa parte.

En los años 80 teníamos dos aldeas y hoy tenemos en torno a ocho aldeas indígenas en ese territorio. La población aumentó y estamos haciendo también auto demarcación... porque la demarcación de las tierras indígenas en Brasil sucede en tres procesos: primero el reconocimiento del territorio, después la portería declaratoria y luego la homologación. Estamos en el segundo paso de la demarcación y hoy venimos luchando para garantizar la demarcación, pero... en fin... como los más viejos dicen, si lo consideramos es nuestro, entonces estamos reocupando esas áreas que perdimos, haciendo auto demarcación. De resistencia y en fin... vamos resistiendo para tener una identidad reconocida también en el municipio de São Paulo.

Cuando salimos, por ejemplo... cuando venimos para el centro y nos deparamos con otros no indígenas, ellos nos ven y preguntan: ¿de cuál país sois? (risas) Ellos no nos reconocen como siendo de este territorio.

Diría que es una lucha que no para por aquí. He traído a mi hijo, él debe estar andando por ahí...se trata una lucha que tenemos que ir alimentando cada día que pasa. Mi padre fue cacique entonces hoy soy también un líder del territorio, y después mi hijo también será... y también mi nieto.

Eso lo que quería decir.

Leyla (investigadora y activista política exiliada en Brasil)

Hola... ¿Todo bien Pedro? Te felicito por tu lucha.

Entonces, siempre que escucho sobre la cuestión de demarcación, sobre el pueblo indígena de Brasil y de otros países de América del Sur, Estados Unidos también eh... también Australia, siempre hay un pueblo indígena en la construcción de capitalismo, tuvo que haber un pueblo indígena totalmente, o parcialmente erradicado para construir esos países. Recuerdo nuestra tierra también: soy siria, pero mi abuela es palestina entonces nuestra lucha es la misma, entonces felicidades por tu lucha. Tus hijos, tus nietos... es una lucha internacional y es la misma.

Bueno... perdí los primeros cuatro apuntes que tenía aquí. No voy a hacer esa cosa aburrida aquí de leer, es más porque mi portugués es algo raro y quiero hablar de cosas más

personales, más íntimas. Entonces no sé dónde he metido los papeles... quisiera decir que mi perro los comió, aunque no hizo eso... no sé dónde están, pero bueno, vamos a hablar de una cosa:

Yo estaba en Damasco en 2011. Soy siria, nací y fui creada en Damasco, mi nombre es María (nombre y apellido), yo era... yo era una socióloga haciendo, intentando hacer mi maestría. Siempre estamos intentando hacer una maestría o un doctorado (risas), aún con una guerra o no, siempre estamos en el estado de intentar hacer una maestría o un doctorado ¿No? (risas).

Imagínense, en mi caso ocurrió una guerra, entonces mi situación sólo ha empeorado (risas).

Bueno... El título de mi maestría era *Deconstruyendo Damasco: mapeando la economía política de la reconstrucción urbana y autenticidad*. Lo que estaba intentando hacer era tomar el concepto de autenticidad y ver cómo el régimen sirio, el régimen de Asad usó la autenticidad en la ciudad de Damasco para recapturar, ganar nuevamente partes de la burguesía que el padre Asad tenía para apoyar el régimen y el nuevo hijito fascista perdió un poco en el cambio de padre para hijo.

Ellos usaron mucho el concepto de autenticidad, el encanto de lo viejo, la ciudad antigua, para recapturar esa vieja guardia de la burguesía sunita siria. Entonces, en 2011 yo, una socióloga, intentando hacer mi maestría, solo que ocurrió lo que a todos les gusta llamar de «la primavera árabe» —solo que es mucho menos romántico—... ha empezado un levantamiento, nos fuimos todos a la calle. Hasta 2011 yo estaba intentando ir a los actos contra Asad y recibimos disparos, bueno... Perdimos muchos amigos también, era muy pesado. Escribir mi tesis era algo bien, bien... bueno... algo imposible de hacer.

Eh... era una cosa bien interesante para mí psicológicamente hasta hoy, porque ya tenía un problema con mi ciudad, ya sentía una forma de desplazamiento dentro de mi ciudad, exiliada tal vez no, pero quiero hablar más adelante sobre esas categorías.

Pero sí, sentí, tal vez es por eso que empecé a escribir sobre ese tema, sentí un poco de rabia, de por qué ese régimen estaba usando la cuestión de autenticidad para fortalecerse dentro de Damasco. Entonces, bueno... no sé, tengo miedo de ese pedazo de tesis que hasta ahora no se terminó, por cierto.

Hoy abrí mi correo electrónico e imprimí la introducción de esa tesis. Sólo voy a leer un poco, no leer... hablar un poco del sentimiento que tenía en la introducción de la tesis. Estaba hablando - en la propuesta de la tesis, por cierto - hablé para mi orientador... estaba hablando por qué quería hacer esa tesis. Le dije: no crecí en ese Damasco antiguo con ese olor a jazmín. Ese no era mi Damasco. No crecí en ese Damasco con aquellas calles pequeñas, con esos puentes románticos, con las mujeres corriendo con velo, con narguiles en la calle... con *sfijas* y personas lanzando *sfijas* así. No... no era mi Damasco, no... ese no... yo crecí en un barrio de clase media baja de Damasco que además tenía una arquitectura de realismo soviético. Incluso muchas veces quería entrar en mi edificio y creía que era el de al lado, muchas veces me equivoqué porque era todo igual. Mucho... era todo igual... la única vez que visité... como se dice... que fui al Damasco antiguo fue cuando mis propios primos, que estaban expatriados por no encontrar trabajo en Damasco, sus padres estaban en Brasil o en Nueva York o en fin... y cada dos años nos visitaban para comprar *souvenirs* de un Damasco Antiguo, entonces fuimos al Damasco antiguo para comprar eso. Entonces mi relación con la ciudad ya estaba muy... angustiada... y después decidí, voy a resolver eso: fui al Damasco antiguo a escribir y «pam», estalla una revolución y bueno... ahora hay una situación de tener más de 10 mil refugiados de una población de 20 mil, no es la población de Brasil de 200 mil personas... la ONU decidió parar de contar nuestros muertos después de 250 mil personas y créanme... tenemos mucho más que eso... Aquí tenemos dos [...] sirios, aquí está mi amigo Nur, que es refugiado sirio [...] que perdió solo los amigos y aún tiene una relación muy conflictiva con la ciudad que sabemos que está allá aún con nuestros presos... y bueno, eso ocurrió.

Y después, dejé de escribir. Ahora tengo una relación en el exilio muy... muy problemática con el propio proceso de escribir. Theodor Adorno dijo en *Minima Moralia*, creo... uno de sus libros que no hay casas, no hay *Home*, no hay hogar. El único hogar es el mismo proceso de escritura. Llego a este país aislada y no puedo escribir, porque mi proceso de escritura, el proceso de escribir mi maestría fue interrumpido en la guerra. En una guerra muy bárbara, muy sangrienta. Llegando aquí en Brasil la única cosa que tuvo sentido para mí fue intentar continuar la lucha. Luchar tiene sentido para encontrarme en esa cosa, en esa ciudad gris llamada São Paulo.

Es verdad que sí, al principio yo escuchaba, he contado incluso para muchas amigas, que yo me fui a vivir en el barrio de Bixiga. Y sin entender el portugués, oyendo la escuela de

samba Vai-Vai cantando en un domingo pre-carnaval, ese ruido alto, un macho... tipo «baum» gritando en el micrófono, me parece mucho a un *sheikh* llamando a las oraciones en un viernes... es algo muy parecido (risas).

Y muchas cosas se parecen: aquellas matriarcas que están Bixiga, en cómo se llaman...sentadas en las aceras...a mí me encantaron esas cosas.

Pero también entré en... milité en varios partidos de izquierda, en movimientos sociales, feministas, sin techo, sindicatos, por todo Brasil, intentando hablar sobre Siria. Fue por ese lado que entré aquí en la ciudad brasileña... en lo urbano, en lo local brasileño. Quiero hablar aquí un poco sobre la importancia de esos espacios, que son espacios como *Al Janiah*, por ejemplo. ¿Conocen? Quien conoce a Pierre Bourdieu es muy importante para la izquierda brasileña construir un poco de capital social ¿no? Tipo de ir allá, hacer un brindis, construir... ah vean estoy en el *Al Janiah* bebiendo con los inmigrantes y refugiados, soy muy «cool» ¿no? Una cosa medio *roots*. Pero para nosotros los refugiados es muy importante, porque cuando estoy allá en *Al Janiah* y encuentro a un sirio, a un palestino, a un argelino y empiezo a hablar en árabe, me vuelvo árabe. Me siento en casa, pero no estoy en casa, siento... una casa de una forma tan intensa... el exilio es muy... es lindo hablar sobre exilio, porque... realmente vamos a hablar sobre eso. La mayoría de... porque aquí los paulistanos, especialmente los blancos intelectuales creen que son los propios herederos de la cultura moderna e intelectualidad de los europeos. Hay críticos algunas veces. Pero la cultura moderna, especialmente los intelectuales europeos son quienes huyeron del fascismo, estalinismo y fueron refugiados en Nueva York, París y escribieron en el exilio. Y esas son las ciudades donde sufrieron y escribieron. Entonces esos espacios urbanos para nosotros... el exilio no es sólo una cosa que sólo inspira, una cosa linda. Es sufrimiento, es una cosa muy dura.

Quiero leer algo aquí que Edward Said escribió sobre ese proceso. Conseguí hasta retirar rápidamente la parte que mi perro comió y conseguí encontrar rápidamente en internet. Voy a hablar rápidamente:

«Contra ese vasto escenario impersonal, el exilio no puede estar al servicio de nociones de humanismo, en la escala del siglo XXI el exilio no es comprensible estética o humanísticamente. No se puede esperar más de la literatura sobre el exilio que es la objetificación de una angustia, de una adversidad que la mayoría de las personas raramente experimentan en su propia piel. Pero pensar en el exilio que informa esta literatura como

humanizadora es banalizar las mutilaciones y las pérdidas que este inflige a aquellos que sufren sus efectos. No sería verdad que las perspectivas del exilio en la literatura y también en la religión ocultan el real horror que el exilio es irremediablemente secular e insoportablemente histórico. Que es creado por humanos para humanos, es como la muerte, pero sin la misericordia final de la muerte».

Es increíble, ¿no? considero esto muy fuerte y bueno... Hay muchas cosas para hablar, solo quería terminar con una cosa también de mi experiencia personal. Una división muy importante que tenemos que pensar en el sentido de clase, por qué hoy en día... ¿Por qué hay exiliado, hay refugiado, hay migrantes, hay *expat*, expatriados como vosotros decís? Eso es algo que tenemos que pensar, porque exiliado siempre hubo... desde el *banished*, el banido, pero cambió la escala, cambió la cantidad en esa época del siglo XX de... de guerras, de horrores, de imperialismo bárbarico, de neoliberalismo, todo eso...

Pero el refugiado es otra cosa, es el producto del estado moderno, de aquel siglo XX. Necesitamos humanizar, no sólo... hay una diferencia entre «humanizar» una palabra muy usada por ONG... por el discurso de las ONG, y «politizar», porque la politización también es humanización.

Olas y olas... y no somos solo olas, somos personas, tenemos espacio en esta ciudad, vamos a hablar en nuestro nombre. Necesitamos participar en política, no queremos solo donaciones y mercados básicos. Vamos a participar en la política, podemos participar en la política... Como refugiados, como exiliados tenemos derecho a hablar de política, no vamos a ser criminalizados. Eso tiene mucho que ver con esa cuestión de nuestro lugar en esta ciudad, especialmente en esa ola terrible de fascismo que estamos viendo y viviendo hoy con vosotros, al lado de los brasileños. Entonces no quiero oír bienvenidos porque hay un proceso de *otherness*, de alteridad [...] eso...no quiero, no quiero ser otra aquí en esa ciudad. No quiero que nadie me dé la bienvenida, quiero estar aquí como sujeto político, en la lucha, junto con vosotros.

Gracias.

Hannah (educadora, artista y caminante)

Fui recién invitada entonces estoy pensando ¿qué estoy haciendo aquí? Soy artista, educadora, paulistana, nunca he vivido fuera de São Paulo, totalmente radicada aquí y estoy en una situación que me ha conmovido mucho escuchar las conversaciones, los relatos.

Estoy intentando buscar en mi propia experiencia que podría estar trayendo aquí... incluso he traído varias imágenes que ya desistí de enseñarlas, ya hice varios diálogos en mi cabeza de lo que podría... quiero decir, estoy pasando por la experiencia de desplazamiento, completamente incómoda en esta silla que se mueve e intento pensar qué puedo estar convocando de mi experiencia porque... pongámonos de acuerdo que desde el inicio de este siglo hemos estado viviendo, desde 2001, una experiencia colectiva de desplazamiento y de desgarramientos de sentido que nos han afectado de una manera muy fuerte, sea a través de narrativas muy singularizadas, personales, afectivas, así como los destinos colectivos que de alguna forma se imbrican y se encuentran... y entonces me quedé pensando varias puntas posibles que pudiera estar trayendo como experiencia para juntar lo que está siendo puesto en esos desgarramientos, ¿no? Porque creo que el desplazamiento toca en algo muy territorial... de tener que cambiar de lugar. Y qué es lo que significa ese cambio de lugar que a veces puede ser físico, como en el caso de Leyla, y a la vez temporal, la cuestión de la conquista del territorio.

Quiero decir, todas las cuestiones aquí están súper explicitadas. Dentro de mi contexto de trabajo como educadora, yo trabajo con el paseo como una cuestión de práctica poética, que incluso está basada en los enunciados del Walkscapes, de Careri, me han ocurrido dos palabras que me son muy caras, que están colgadas en la plataforma que he creado para hablar del paseo como práctica poética y también de una posgraduación que coordino sobre el tema, dos palabras dentro de las charlas que acabo de escuchar, que es la cuestión que creo que recorre toda la historia de la civilización, somos muy repetitivos... la historia solo muda de intensidades, escalas, densidades, de las rupturas, de las fiestas.. pero son dos palabras están para mí todo el tiempo convocándome, que son el deseo de evasión y el deseo de refugio. Como todo el tiempo estamos en esa experiencia de nomadismo voluntaria o no y del deseo de... como dice la canción de Gilberto Gil: como si haber ido fuera necesario para volver. También me vino una frase de otra canción, a partir de la narrativa de Leyla que tiene que ver con la cuestión de la lengua, que es muy fuerte ¿no? «Mi lengua, mi patria, mi matría, mi fratria», dice la canción de Caetano.

La lengua, ese lugar de la escritura, la lengua... la escritura como testimonio, como relato, es decir... la escritura y la imposibilidad de representación de esas experiencias que son muy potentes. Estoy intentando comprender qué es lo que está sucediendo aquí y qué es lo que me está desplazando a partir de mi situación tan sedentaria de paulistana, brasileña,

que nunca ha salido de aquí... con todos los privilegios de una clase media blanca, que siempre se ha interesado en estudiar cuestiones poéticas y filosóficas relacionadas con la cuestión del desplazamiento. Incluso porque mi trabajo artístico, poético, tiene mucho que ver con el hilo, que es exactamente una travesía. Yo construyo espacios a través de desplazamientos con hilos. Voy de un lado a otro siempre llevando conmigo un hilo, millones de metros de hilo. Se trata de una experiencia, física, personal, pero mi pregunta es: ¿qué significa tiene eso en un determinado contexto, en una narrativa colectiva? Entonces quisiera traer aquí dos experiencias, para aportar elementos a partir de lo que me ha movilizad^o vuestras charlas, lo que es muy bueno.

Creo que el desplazamiento y el desgarramiento son fundamentales para la reinven^{ci}ón del sentido de la propia existencia, y del reconocimiento de ese otro que es tan cercano y lejano, y que a la vez que es difícil de evaluar. Una de ellas viene del ámbito del paseo, una experiencia que tuve hace un año y medio con dos arquitectos, también caminantes: estuvimos ocho meses intentando entender cuáles eran las fronteras de la ciudad, los límites, los bordes... a fin de cuentas, cuáles eran los muros, visibles e invisibles que se dan en la ciudad. Estuvimos ocho meses organizándonos para recorrer el límite más largo, dónde termina y dónde comienza la ciudad. Lo máximo que hemos conseguido fueron 220 km. En realidad debería de haber sido un camino de un poco más de treientos... disminuimos un poco el círculo por una cuestión logística, entonces hubo una experiencia de tres universitarios blancos, pasando por todo ese límite y de ahí la idea del extranjero: que es también tan caro para el arte la idea del extrañamiento, que creo que es la cuestión de lo familiar y lo extranjero, la invasión y el refugio, que son temas muy estimulantes para mi hacer como educadora, que todo el tiempo como educadora tengo que estar creando desplazamientos y desgarramientos para activar procedimientos que puedan ampliar repertorios de lectura del mundo y posibilidades de expresión poética... entonces trabajamos mucho esa cuestión de la travesía de muros invisibles, que existen en la ciudad. Fueron 220km saliendo de São Miguel Paulista yendo hasta Cantarera... disculpa, hasta la presa... allá abajo que se me escapa el nombre... Guarapiranga. De ahí subimos hasta la Cantarera, fuimos para São Miguel. Hicimos una travesía de catorce días, con la mochila en la espalda, pasando por debajo de los puentes, probando ese enfrentamiento físico... todos los lugares en que dormimos eran ONGs o lugares alternativos de construcción en las periferias, con las comunidades. Queremos repetir esa ruta para crear vínculos más estrechos, incluso para quedarnos un día entero en un lugar y

establecer una conexión. La idea que tenía... que me pilló justo en el pasaje del gobierno de Haddad para... en fin, con ese ser... al alcalde *fake* que tenemos ahora, mi proyecto era, a partir de esa experiencia primera, establecer un vínculo con todas esas escuelas que estaban ubicadas en ese perímetro de 220 km alrededor de la ciudad, para descubrir qué cuerpo es ese, qué tiempo es ese, qué espacio es ese... porque la cuestión identitaria es un cuchillo de dos filos, que por un lado crea identidad pero por otra parte puede meterte en un cajón. Entonces ese límite también es el límite que tenemos que discutir, hablar y escuchar mucho, qué fronteras son esas a que nos referimos aquí. No es necesario correr, andar 220 km, ellas están muy bien señalizadas aquí... entonces mi idea, que aún voy a hacer, es de ir a las escuelas, ir descubriendo sus centros nucleares y crear una conexión entre todos de manera que norte, sur, este y oeste puedan desplazarse junto a nosotros, ampliando esos diámetros geográficos, y por consecuencia históricos, psico-geográficos, sociales, culturales, de la lengua, porque son muchas las lenguas que hemos encontrado, son muchas palabras diferentes solo en el entorno de esa metrópolis loca que es São Paulo. Ese es un proyecto que desafortunadamente ahora es casi imposible de realizar, pero que está en mi mira y que se va a hacer, porque trabajo mucho con escuelas, con educación, etc. Es un tema para mí, que un día podamos estar construyendo juntos.

Otra cuestión, que es más compleja: vengo de una familia de polacos, de padre y madre, soy judía. No soy Israelí, entonces ahí hay una confusión muy grande que siempre me pone en una zona de malestar, es muy difícil y sufro mucho con eso, con ese trauma histórico colectivo que está atascado aquí, lo quiera o no y siento prejuicio con eso, es algo que no es muy hablado y como nosotros estamos hablando aquí, he decidido colocar esa cuestión que es compleja, porque es que es como decir que todo musulmán es terrorista por ejemplo, o que todo judío es favorable a la política que practica el estado de Israel. Se tratan de cosas muy distintas. El pueblo judío siempre fue nómada, estudié mucho eso... siempre me gusta estudiar los orígenes, entonces como trabajo con libros de artista estudio el origen de la palabra, el origen de la imagen, el origen del libro, y la palabra es una cuestión muy estimada para mí, cómo construcción de territorio. Y fui a estudiar el origen de la palabra en Jerusalén, que tiene los monoteísmos, que tiene aquellos... no sé si alguien ya fue, y que creo que debería ser capital del mundo, no creo que deba ser privilegio del estado de Israel, eso hablo y me peleo mucho con la comunidad por eso, que allá hay una confrontación impresionante que son las cuatro cuadras –no sé alguien ya estuvo ahí– totalmente territorializadas, confrontadas, islamismo, judaísmo,

cristianismo y los griegos ortodoxos, que está todo ahí. Y de percibir esa confrontación entre judíos y palestinos es una cosa muy reciente y que es fruto de la mercantilización de la vida, se trata de toda una construcción geográfica y política muy reciente.

La primera vez que fui esa confrontación no existía, fue antes del año 2000, antes de la Intifada... y como para mi la cuestión de los orígenes es muy cercana, como mi ascendencia es polaca y no tiene mucha gracia en el sentido que cuando las personas preguntan «¿cuál es tu origen?» «Ah, yo soy descendiente de indio, portugués, alemán e italiano... Yo solo soy polaca, de padre y madre». Entonces hay una cosa que yo siempre me quedé aquí, de ser judía polaca y nunca le di mucha atención a eso, mientras que mi trabajo con el hilo fue ganando muchas capas de sentido que tienen que ver con trama, desplazamiento, memoria, filiación, donde uno está creando una tesitura, una trama que está hecha por muchos cuerpos que tienen que desplazarse, que exige una entrega. Es casi como...Sísifo, el mito de Sísifo, donde hay que quedarse ahí tres semanas cargando el hilo aquí, allá y acullá para crear aquella trama, es casi un certificado de esclavitud, en el sentido físico de la entrega de la construcción.

Y fui a buscar mi filiación, y me desplazé, ya que estamos hablando de desplazamiento, resolví... cuando mi padre falleció, y yo sabía que su familia de vivía dentro gueto de Varsovia. Yo nunca me relacioné con la tradición judía en el sentido más tradicional, pero interesa mucho la filosofía y la mística judía, incluso por resistencia, porque mi generación es la generación del silencio. Soy fruto de la generación del silencio que se ha omitido, que ha estado quieta, como trauma de la guerra, que fueron mis abuelos. Eso nunca fue hablado en mi familia aquí en Brasil, porque ellos tenían que adaptarse. No sé hablar yiddish, casi ni puedo pronunciar bien esa palabra. El trauma es tan grande, de la omisión y del silencio, del intento, desde la condición de refugiados de integrarse aquí... Fue mi hija la que me dijo - Mamá, ¡vámonos! Vamos a ver de dónde venimos. Yo soy la única que se casó con católico de toda una generación. Hubo ahí un desplazamiento, una inflexión. Fuimos allí porque coincidió con ese asunto que empezó a venir con fuerza, de una forma evidente, más visible para nosotros - porque siempre lo hubo - los campos de refugiados, y fui allí, visitar a los campos de concentración y de exterminio, quería poner el dedo en la llaga, comprender que significaba esa construcción... en fin... las fábricas de muerte. Mi hija y yo quedábamos muchos ratos en silencio, e hicimos todo ese cruce porque toda mi familia murió allá.

De los (apellido) solo queda la familia de mi padre y un primo de mi padre. De los (apellido) solo queda eso, no hay nada nada más. Incluso otro día busqué mi nombre y apellido en internet y no hay otra persona con ese nombre y apellido, es muy loco, es muy extraño pensar eso. No hay, ya he buscado mucho, entonces eso también es algo muy fuerte de pensar ¿Qué es lo que eso significa?

Y fui allá al cementerio a buscar el archivo, el proceso. La idea del no pertenecer, de la orfandad, que también son asuntos que están muy presentes en todos los relatos de hoy, qué es esa búsqueda, qué pertenencia es esta, que se está buscando en ese estado de desplazamiento y al mismo tiempo el sentimiento de orfandad colectiva en todas las instancias, que creo que es común a todos. Y a partir de entonces estuve tres o cuatro años leyendo una literatura «muy amena» ... Estado de excepción Agamben...no voy a seguir hablando... Esos traumas de la segunda guerra que aún no están señalados, creo... no soy historiadora, ni antropóloga, ni socióloga, pero la intuición y la búsqueda de ese lugar entre una cosa y otra, creo mucho en eso... en ese «entre» y creo que tenemos que buscar ese entre... entre nosotros qué lugar es ese, que no es ni tú, ni yo. Imagino que es otro paradigma, por otras palabras porque estamos viviendo sí, una crisis de representación de las palabras, de las ideas, de las ideologías, y creo que hay una gran tarea colectiva para entender ese «entre». Como un poema de João Cabral de Melo Neto, que dice que el lugar del barro que no es ni el río ni el agua, pero el barro contiene el río y el agua... perdón, quiero decir ni el agua ni la tierra. El barro es este lugar fronterizo que es un poco de agua y un poco de tierra, es los dos y a la vez no es ni uno, ni otro...estamos viviendo un campo movedizo que nos está devastando.

Entonces a razón de eso, después de tres, cuatro años, me quedé buscando espacios abandonados porque eso me interesaba para la construcción de un trabajo.

Cómo la cuestión de la creación, que es un territorio donde me muevo, como artista, educadora, escritora de libros infantiles, de canciones infantiles y que está siempre trabajando con esa materia de la expresión, del ser en su instancia existencial y también poética ¿Cómo a partir de la experiencia, yo podría transformar todo lo vivido, a partir de la poética de la experiencia? Porque cuando nos colocamos en un estado de experiencia, como estabas contando (hace referencia a Leyla), nos distanciamos de la poética. Como en tu tesis o en tu discurso de revisión sobre lo que es Brasil, donde te ubicas. O las

preguntas que haces sobre ti misma: ¿Quién eres? Al final de cuentas, ¿soy brasileña o no? ¿Quiénes somos nosotros? ¿Quién es ese brasileño al final de cuentas?

Hacer de todo eso una experiencia poética, ¿Cómo a partir de la experiencia poética se puede transformar el lenguaje para poder provocar un desplazamiento en el otro?

Justamente ahora acabo de terminar un trabajo que se ha inaugurado hace tres semanas, en el espacio de una antigua fábrica de costura. En general trabajo con tramas suspendidas, pero esta vez he utilizado el carbón, porque podemos encontrar muchas metáforas y realidades a partir de la materia carbón; tanto en el sentido de la transformación como de los cuerpos carbonizados, el carbono como fuente de vida y muerte. Y al mismo tiempo es el lápiz, el carbón que hace el dibujo. Al final he terminado suspendiendo carbones en el espacio. Es un espacio a cielo abierto, que es también una reflexión sobre la idea de los campos de exterminio a cielo abierto, se trata de un tema sobre el cual quiero seguir investigando, de hecho, estoy escribiendo un texto sobre la orfandad y el sentido de pertenencia. He querido proporcionar a las personas la experiencia de caminar por debajo y tener el carbón suspendido sobre sus cabezas, una cosa que nunca había hecho antes... Entonces, no sé qué más puedo decir... pero solo puedo decir que quede así... muy conmovida, de hecho, casi lloré al escuchar tu relato (el de Leyla), viste mis ojos.

José (actor y director de teatro)

Buenas noches, soy José, este año ya serán 10 años desde que vine a vivir a São Paulo y... voy a invertir un poco la lógica porque voy a contar primero un poco de mi narrativa personal.

Soy de la ciudad de Natal en el estado de Rio Grande do Norte, en algún momento de mi vida resolví salir de Natal, ya tenía una vida con teatro bien establecida en la ciudad, como artista, pero en algún momento de la vida decidí vivir una nueva aventura. Y entre tantos lugares que pasé por Brasil, presentándome con mi grupo de Natal, llegué a São Paulo, y algo me golpeó el estómago y me dije: creo que es por aquí donde tengo que vivir esa aventura.

Volví para Natal y un año después estoy llegando a São Paulo para vivir y ahí me deparé... con algunas cosas que jamás había vivido en la vida que es sobre esas «d» y esas «t» que

hay en mi hablar: Buen día, buenas tardes... y me deparé que tenía un acento... y que mi acento era bonito (risas)

Y oía mucho aquí en Sao Paulo: «habla de nuevo, que es muy bonito» y me fui sintiendo muy irritado con eso. Eso me irritaba mucho porque me sentía un objeto exótico para la ciudad, siendo que soy del mismo país. ¿Y qué ocurrió en esa historia... que pasa por mi cuerpo?

Fui a entender aquí en la ciudad que estaba en un lugar un tanto invisibilizado, que no tenía en el noreste, estaba en un lugar un tanto silenciado dentro del contexto cultural de la ciudad y estaba todo el tiempo buscando pertenecer a la ciudad como alguien que es migrante y elige una ciudad como reflejo de su deseo. Estaba buscando algo aquí que ni sabía que era... creía que quería resolver algunas cuestiones en mi vida y Sao Paulo era un buen problema para esconder mi consciencia y poder encontrar de hecho aquello que estaba deseando.

En ese momento pasé a ir a todo lo que era grupo de teatro en la ciudad, en un lugar y otro y había una cultura teatral que ya no me contemplaba más, porque estaba respecto a otras cuestiones de mi vida que ya no quería más. Y en ese proceso entendí que había una soledad en la que necesitaba sumergirme y ahí descubro los porteros de mi edificio, que eran todos del noreste, inclusive de Rio Grande do Norte, así como yo.

Severino, Sebastião, Zé... y fue en ellos que encontré algunas respuestas... en la portería como un espacio... un no lugar, como espacio de transición entre lo público y lo privado, como este profesional que trabaja en el silencio, que está invisibilizado y a través del silencio está todo el tiempo ahí... en los recuerdos, en su memoria, observando la ciudad desde dentro de los edificios y comencé a oír a esos porteros.

Fui entendiendo que, en el orden, la existencia... lo que sentían era lo mismo que yo y se llamaba añoranza y todas las capas que existen al respecto de la añoranza.

Mi mamá me llamaba desde Natal y yo estaba llorando y ahí le respondía - Está todo bien mamá, está todo genial. Pero sabía que no era eso. Todo el tiempo intentaba disfrazar y pues bueno... nace un proyecto muy solitario... mío, que siempre fui de grupo de teatro llamado «Portería silencio» que es un espectáculo solo y tiene que ser solo. Tenía que ir para una sala de ensayo solo y la ciudad se estaba volviendo dramaturgia para mí, porque andaba registrando toda mi experiencia por la ciudad. Grababa mi desplazamiento en el

bus, grababa lo apretado dentro del metro, grababa saliendo de casa... entonces... fui enloqueciendo con la ciudad en ese sentido. Escribía, grababa... y en ese proceso los entrevistaba. Esas narrativas decían mucho respecto a las mías, porque, desde niño, desde mis cinco años tenía un juego que era huir de casa (risas)

Y la primera vez que aprendí a escribir, escribí una carta y se la entregué a mi abuela diciendo así «me voy de esta casa», ya vi la inquietud de [...] porque vi que quería ganar el mundo y quería que el mundo me ganara. Para mí es muy importante que espacios como este hablando que de hecho yo siento que el mundo me ganó, estamos ganándonos el uno al otro.

En los procesos de búsqueda por la ciudad, el teatro es un arte esencialmente colectivo. Sólo tiene gracia en lo colectivo. Entonces cuando me vi solo dentro de una sala exigente ¿dónde está el otro? ¿dónde está el otro que también soy yo? que es un pedazo de mí, que es un espejo ¿Dónde está ese noreste además de esos porteros que están aquí?

Pasé en un proyecto de la alcaldía que me llevó a 45 mil. km de aquí de donde estamos, en un barrio llamado Jardín Romano, y voy allá para hacer un trabajo con un programa artístico con los niños de ese barrio.

Cuando llegué en el barrio ya me habían dicho que ese barrio vivía inundado, y aún vive inundado. Hasta hoy. Y llegué con la inundación más terrible porque aquel barrió quedó casi cinco meses por debajo del agua.

Y no estoy hablando del agua a los pies, estoy hablando del agua al cuello... Era el año de la copa, entonces hay otras narrativas e historias que están por detrás de las personas del Jardín Romano.

Una vez llegué al barrio recuerdo una sensación que era física, un frío que subía por la espina del que pensaba «que es esto aquí que está llamándome» Y ahí oí ese mismo «buen día» buenas tardes», «vamos a tomar un café», de esa forma toda mía, del barrio donde nací. Comencé a encontrar muchas personas del estado del Rio Grande do Norte, muchas personas de Bahía, muchas personas del estado de Sergipe, de lugares que le decían algo a mi memoria, de lugares que le decían algo a mi experiencia como nordestino vi-viendo en la ciudad de São Paulo, de personas que en la mayoría salieron de un ambiente rural a diferencia mía, que salí de un ambiente genuinamente urbano, de playa, que hizo una carrera. Pero esas personas estaban ahí porque esta ciudad hizo que esas personas

fue empujarlas y crear una nueva idea de periferia de la zona este, porque esa zona hace mucho tiempo dejó de ser Tatuapé y hace mucho tiempo se convirtió en el centro expandido.

Entonces ahora, esa idea, ese concepto de ciudad está ahí, en el borde, en la frontera y, como toda zona de frontera es zona de muerte y Jardim Romano está en la división entre Itaquaquecetuba, Guarulhos y São Paulo. Es decir, es una grieta, es un hueco que, si pasas, te caes. Es decir ¿Qué territorio es ese? De frontera...

Había un proyecto político en la época, que era un proyecto de cambiar ese territorio por un parque lineal. Dice la leyenda...que existe un [...] hablando muy por encima, pero si hablar con un habitante del Romano - porque yo solo puedo hablar desde mi punto de vista - ellos van a decir y ellos van a narrarlo muy bien, porque había un proyecto de una construcción de un parque lineal, entonces es más fácil para desalojar casas en una condición de trauma como esa, que las personas necesitan salir de sus vidas, de su vivienda para otro lugar y el estado darles tres, cuatro, cinco meses de alquiler, porque es una presión, un trauma para del individuo, solo que el plan no funcionó. La gente resistió. Y resistiendo la gente re existió. Y eso para mí es el gran voto de transformación en mi relación con la ciudad y la gran cura que se dio en mi vida por todo aquello que estaba sintiendo, por toda aquella soledad que sentía como migrante en esta ciudad. El Jardim Romano fue mi espejo... profundamente. En ese momento estaban llegando otros amigos de Natal, por sincronicidad, por obra de los misterios de la vida. Eran personas que ya habían sido mis alumnos en Natal, habían trabajado conmigo y estaban preguntando qué estaba haciendo en la ciudad y solo descubrí un pedazo del noreste aquí.

Y allá está ocurriendo eso. Fui andando por las calles del barrio y había varios grafitis de un grafitero del barrio y un personaje de él que era Azulón y era un personaje que siempre estaba en situaciones de inundación. Azulón era un grito y me parece que estamos hablando de un grito aquí, que estamos gritando. Había ahí un lugar donde la poesía y lo sensible ya estaba instalado en las paredes del Jardim Romano que me mostraron un espacio como inmigrante que es así: todo lo que queremos en la vida es ser escuchado y ser sujeto dentro de esa ciudad... y fue en aquel momento que creo que atravesé aquel espejo y fui a encontrarme en ese misterio. Ahí fui a reencontrarme con ese otro que el ensayo no me estaba dando cuando estaba trabajando solo, que son aquellos habitantes.

Entonces comenzamos a disputar un territorio dentro del Jardín Romano, que es un territorio muy imaginativo. Porque aquél habitante, tiene un imaginario formado por el tráfico de drogas, por el *funk* en la calle y la erotización del cuerpo femenino, por la violencia policial y por la inundación. Y de repente caigo de paracaídas, extranjero de aquel lugar, pero reconociéndome como nordestino y le hago una invitación a una habitante del barrio para hacer algo con todo eso. Y lo que sabía hacer era teatro. Y ella me dice: «Para mí la vida siempre tuvo tres actos: agua, barro y polvo». He seguido a esas tres palabras: agua, barro y polvo e hicimos un proyecto junto a esos habitantes y con los otros inmigrantes llamado *Estopô Balaio*, que es una expresión que hablamos en Natal que cuando tienes algo que está atascado dentro tuyo estás *Estopô Balaio*, porque vas y lo resuelves.

Y en ese proceso era necesario dar un *Estopô Balaio* en la ciudad. Nació un colectivo formado entre habitantes, artistas de diversas formaciones, un colectivo que no sé ni decir institucionalmente lo que es porque son tantas capas... es super fluido en ese sentido, hecho por esos atravesamientos que son constantes e hicimos una primera jornada, una cosa que titulamos de Trilogía de las Aguas, donde el primer territorio a ser disputado era imaginativo y era en el barrio. Era un espectáculo llamado «De aquí a poco el pez salta», porque los niños se quedaban en las calles esperando a los peces saltar, pescaban y los llevaban en acuarios para casa. Esa imagen le dio un norte al proceso, que era un proceso para disputar el territorio del barrio, hicimos un espectáculo solo con los habitantes del barrio y de ahí fuimos para la calle, a la escuela pública, para llevar eso y reflejarlo en el propio barrio y en el segundo año. Esa experiencia era en la calle, era pública porque queríamos saber cómo era esa experiencia, discutir esa experiencia pública de la inundación. El segundo año cuál era la experiencia privada, cómo era vivir en la inundación dentro de casa. Recuerdo que estaba estudiando la Poética del Espacio de Bachelard y fue perfecto, porque lo pusimos y entonces fue como decir: ya está, Bachelard ¿y ahora? Cuando la casa y las paredes tienen una función de protección, cuando además de protección que se coloca física y se vuelve existencial ¿y ahora? cuando la inundación entra y destruye todo valor simbólico e histórico que tiene la casa y no existe límite entre público y privado.

Vemos un proyecto llamado «lo que ha quedado del río», que era sobre esa experiencia privada de la casa, pero tiene una connotación que antes no era así. Necesitábamos llegar hasta ustedes aquí. Creamos una instalación del tamaño de esto aquí, que era una casa

que narra la historia de cinco habitantes donde todos ellos están en esas habitaciones junto con actores que ahora son habitantes que ahora comienzan un proceso como actores, a verticalizar un poco la experiencia del teatro e hicimos la locura de venir al Memorial de América Latina, con un aviso de este tamañito, que no voy a decir aquí porque es la disputa del territorio institucional, político, dentro de la secretaría de cultura. Solo eso aquí da un discurso grande de mi parte, pero voy a quedarme por aquí porque la discusión de todo eso aquí en un ambiente institucional y de la política pública para la ciudad y en el estado de São Paulo, que es muy bueno... muchas cosas que rompimos, disputando ese territorio. Y la tercera cosa que veo que hay muchas personas aquí y es por eso por lo que veo que esa invitación llega hasta mí que era: conseguir que el barrio fuese visto. Para que el barrio fuese visto era necesario desplazar, era necesario llevar un habitante de otras regiones de la ciudad hasta el Jardim Romano y el tren era el lugar más vivo, porque el tren demoraba más de cuarenta e cinco minutos y a hí veíamos la ciudad, miraba las ventanas, veía el cotidiano del tren. No estábamos en el flujo de los trabajadores, estábamos en el contraflujo entonces teníamos la posibilidad del extrañamiento y de la indignación también: con que es el trayecto de un trabajador y de un habitante de un barrio dormitorio como el Jardim Romano llegando a la ciudad de São Paulo, porque los cuerpos están ahí completamente violentados por la ciudad. Puedes ver un vagón entero durmiendo, eso era muy fuerte para nosotros... entonces creamos un espectáculo llamado «La Ciudad de los Ríos Invisibles» ... ni sé si es un espectáculo, poco me importo con el nombre eso tiene. Me importo con la experiencia que eso generó en la gente y en lo que genera aún hoy, donde, recibíamos al público en la estación Brás de la CPTM, y en un procedimiento de audio tour, donde cada espectador reservaba sus audífonos, y guiábamos esa persona para el Jardim Romano en una analogía entre esas Ciudades Invisibles de Italo Calvino... como su libro fue instrumento de fabulación de esos barrios que estaban ahí en los márgenes de la línea 2 de la CPTM y como ciudades invisibles al observar de ese espectador que estaba ahí, oyendo esas historias de ese actor marco polo, que derivó por esa zona este por mucho tiempo. Durante seis, siete, ocho años... aún estamos allá y seguimos con el espectador hasta el Jardim Romano, bajando en la estación y seguimos dejando que el barrio cumpla su función de ser visto, porque es el gran protagonista y aparece Jacira, aparece Justin Farias, que es un *rapper* del barrio, aparece el [...] del Zé, aparece Chica Loura, aparece Jurema, aparecen los perros, van apareciendo los niños, la danza de calle, que es su espacio, en medio de las calles, los habitantes por afecto,

por afecto van integrándose y tomando parte de aquello y era un proyecto que creíamos que no dábamos cuenta porque era muy grande. Para las personas que vieron las ciudades de los ríos invisibles y de repente tenías no sé... cien personas haciendo eso y otras doscientas asistiendo y personas que van construyendo la experiencia con el tiempo.

Y creo que una de las cosas más bonitas que escuché de las ciudades de los ríos invisibles es «la televisión gusta mucho de nosotros» «la universidad gusta mucho de nosotros» [...] queriendo investigarnos. Las personas ya mandan las preguntas y el cuestionario listo.

Cuando entendimos eso, era como hablar buen día, buenas tardes... decíamos: ven aquí, únete, vive el cuerpo, vive en el cuerpo. Porque incluso en Las Ciudades de los Ríos Invisibles, el territorio que queríamos ocupar era el del cuerpo, porque el cuerpo del trabajador que está viniendo, naciendo desechado de la ciudad todo el tiempo. Entonces ahora estamos haciendo un poco ese camino al contrario... y ahí para terminar mi charla, una de las cosas más bonitas que pude oír fue un día que la televisión llegó para hacer un reportaje, y era una materia súper bonita de Radio Televisión Cultura. El hombre toma el micrófono, apunta para la habitante, ahí ella con el niño en brazos dice así: «nuestro barrio que tanto fue visto por la violencia y por las inundaciones, hoy es un lugar de arte y cultura» ¿no es eso algo para sentirme orgulloso? y cuando las personas me preguntan ¿qué es lo que queremos?, ¿para qué sirve nuestro arte? El arte para mí no tiene sentido, no tiene un sentido utilitario, sirve para que vivamos y en Jardín Romano aprendí a vivir en esa ciudad, aprendí a entenderme dentro de esa ciudad. Hay cosas que no sé elaborar aún... esa experiencia. Sé que hoy un bocado hueco de mi estómago salió y disminuyó en función de esa relación y de esa lectura con el Jardín Romano, que es un lugar que está allá y está aquí, porque para un habitante del Jardín Romano cuando viene al centro dice así: usted va allá para aquel fin del mundo, para el otro lado de la ciudad que es el centro, porque el centro para allá es el Jardín Romano. Es un lugar que guardo aquí porque soy yo y yo estoy allá.

4.3.1.2. *Discusión*

No sabíamos como sería el encuentro de esas cuatro personas que no se conocían hasta el momento de la mesa. Como hemos podido acompañar, han surgido muchos puntos de comunicación que pronto vamos a enumerar, pero lo que nos ha sorprendido fue la potencia de las experiencias relatas, porque son heterogéneas y cercanas a la vez. Igualmente nos ha llamado la atención los intercambios afectivos que se han generado: entre

ellos y con el público que os acompañaba. Estábamos en un auditorio de 150 personas que han expresado como se encontraban afectadas. Cabe decir aquí que nuestra institución fue el primer grupo de São Paulo que se ha constituido como un espacio de formación alternativo a lo que sería la APM de Madrid, en la década de 80. El grupo está compuesto por analistas argentinos exiliados, por brasileños hijos y nietos de migrantes y de refugiados –un hecho bastante común en Brasil–, y que además estaba y sigue viviendo los efectos de toda la deriva política que ha asolado el país en los últimos años. La combinación de estos elementos ha sido fundamental para que pudiéramos dejarnos tocar por la fuerza de las narrativas y por las demás ponencias que vinieran después.

La comisión organizadora había tenido un contacto más estrecho con algunos invitados. Leyla había solicitado un encuentro previo para entender mejor sobre que iba el evento e intuimos que era para saber si ella no estaba siendo invitada para una vez más contar su historia como refugiada. De ese pre encuentro ha quedado una pregunta de enorme peso y transcendencia que ella nos había lanzado: «¿cómo puede uno seguir investigando cuando tu objeto de estudio ya no existe más, está muerto?».

Con Pedro hemos tenido una comunicación por teléfono que incluía llamadas y intercambios de WhatsApp en una temporalidad muy distinta a la que estamos acostumbrados, que nos generaba ciertas dudas si él podría estar presente, cómo haríamos el traslado desde su aldea, y que culminó con la pregunta si su mujer podría llevar algunos objetos fabricados en la aldea para vender. Acercamientos delicados que solo nos confirmaban que existen modos de vida muy distintos a apenas una hora y media de distancia de São Paulo. Finalmente, en el día del evento, Pedro llega acompañado por su mujer e hijo, un niño de 5 años que circulaba por el auditorio de forma muy tranquila, como si estuviera explorando el espacio y que en el momento que el padre sube para participar de la mesa, el hijo muy discretamente se pone a su lado. Sin excitación, sin necesidad de atraer su atención.

No habíamos tenido contacto directo con José, pero habíamos ido a la obra de teatro dirigida por él, *La ciudad de los ríos invisibles*. Nuevamente nos encontrábamos sometidos a otra temporalidad y espacialidad, puesto que el trayecto incluía salir del centro de São Paulo, coger el tren metropolitano para llegar al *Jardim Romano* en la compañía de los artistas que se mezclaban con los pasajeros del tren, acompañar el extraordinario cambio de paisaje (menos edificios y más casas, terrenos baldíos habitados por una vegetación

menos domesticada), mientras vivíamos la experiencia rarísima y encantadora de llevar puestos unos cascos extraterrestres, a través de los cuales escuchábamos tramos de *Las Ciudades Invisibles* de Calvino. Y al llegar, vivir la inmersión por el territorio del *Jardim Romano*, seguir el desarrollo de la obra que sucedía de forma itinerante, emocionarse, conocer otras gentes y otros modos de vida y coger el tren de regreso a nuestras casas.

Con todo eso quiero decir que antes mismo de la mesa *Nuevas Historias*, ya se ponía en marcha un ejercicio de alteridad.

¿Uno podría preguntarse que podría haber en común entre una socióloga siria y un líder indígena? ¿O de qué hablarían una siria palestina exiliada y una judía cuya familia ha sido exterminada en Auschwitz? Son muchas las preguntas y observaciones que las historias suscitan, así que haremos un repaso por algunas de ellas, sabiendo que sería necesario más tiempo para profundizarnos en todos los matices.

a) Lugar de origen y lugar de destino

Leyla cuenta de su relación conflictiva con la Damasco antigua, las transformaciones especulativas por la que estaba pasando la ciudad, que tenían que ver con el poder de la familia Asad. No se reconoce como habitante de una Damasco idílica, sino que con su barrio popular de arquitectura soviética. Pero al final, toda la ciudad quedó destruida con la guerra, y ella viene a encontrar su lugar en otro barrio popular de São Paulo, un barrio de migrantes italianos y migrantes internos que provienen de la región nordeste de Brasil. Encuentra en el barrio de Bixiga un rasgo familiar que pasa por un elemento muy primitivo y sensorial que es la voz: establece una maravillosa relación entre los *puxadores de samba* y los muecines. Algo parecido sucede con José, que al decidir dejar su ciudad natal (que coincidentemente se llama Natal) para vivir en São Paulo, se ve impactado por una sensación de extrañeza y de no pertenencia. La ciudad de São Paulo fue construida por nordestinos. Incluso me atrevería a decir que el nordestino es el Otro del paulistano. Su cultura es una de las culturas más potentes que podemos encontrar en Brasil. El Nordeste es nuestra Andalucía, es nuestro «sur», solo que está ubicado en el nordeste del país. Por cuestiones económicas, el nordestino es un desplazado por excelencia, pero lleva sus costumbres a los sitios a donde vaya. José inicialmente se identifica con la invisibilidad a la que están sometidos los porteros: figuras que están siempre presentes, que son constantemente solicitados para realizar trabajos en los hogares de los edificios donde trabajan, que ven y saben de los secretos de los moradores pero que tienen una existencia

silenciosa y solitaria. Pasado cierto tiempo, José encuentra su lugar en un sitio periférico de la ciudad que lleva el irónico nombre de Jardim Romano, pero que de Roma no tiene nada. Allí encuentra su *heim*, allí nadie le dice que su acento resulta simpático y gracioso. Se siente entre los suyos y quiere dar a conocer la historia de una parte de la ciudad que está marcada por el signo de la pérdida. Resulta que llevar el teatro al barrio es romper las fronteras de la ciudad, es traer «los de afuera» para dentro y por otro lado es afirmar la periferia como parte del territorio de la ciudad. Además de todo eso, el *Estopô Balaio* realiza un trabajo de memoria, porque a través de los traumas de la ciudad, los moradores pueden rescatar algo de su condición de ciudadanos. Hannah también circula por esos mismos territorios a través de las largas y locas caminatas que hace por la ciudad, siempre en compañía de su hilo infinito. Su caminata nada tiene que ver con los paseos cultivados de Rousseau. Su caminata es un gesto político, que una vez más pretende establecer vasos comunicantes entre partes de la ciudad que están desintegradas, que no se miran, que no se relacionan. Pedro aporta un elemento fundamental a la discusión: para el pueblo indígena, territorio, cultura e identidad son indisociables. El territorio permite el ejercicio de modos de vida, como el cultivo de la tierra, la caza y anteriormente, el nomadismo. A diferencia de los pueblos no indígenas, para los cuales la tierra es una propiedad (privada o del estado), los pueblos indígenas no tienen una relación de posesión con la tierra. En el debate lo escuchamos decir que para ellos la idea de frontera no tiene ningún sentido, porque siempre se han desplazado libremente por los territorios. Ahí es donde podemos reconocer el impacto que ha supuesto la colonización, porque con ella se instaura, entre otras cosas, una lógica distinta de relación con la tierra. Los colonizadores a lo que venían era a conquistar tierras, a extraer riquezas y a establecer rutas comerciales. Desde esos tiempos el pueblo indígena fue perdiendo su territorio y ha tenido que dispersarse. Pedro cuenta de forma casi anecdótica que, al encontrarse con un no indígena en São Paulo, este lo pregunta de que país viene. Una pregunta sumamente triste que revela no solo la invisibilidad a la que están sometidos los indígenas, pero la imposibilidad de reconocimiento del otro, que digamos que no es cualquier otro, si no que es un representante de los pueblos originarios del país.

b) *Heimatlos* y estrategias de resistencia

Hemos podido acompañar a través de los relatos, como personas con historias de vida tan distintas, provenientes de contextos diversos han experimentado la pérdida de su

territorio y su consecuente desplazamiento. Está claro que haber vivido la dispersión no es prerrogativa de un único pueblo en particular. Uno de los puntos de alta carga emocional sucedió cuando Hannah empieza a hablar de su origen polaco y judío. Se nota como su narrativa pierde fluidez, como ella parece estar vigilándose demasiado para hablar del tema, evidentemente porque delante de ella estaba sentada una siria palestina. Fue muy importante que ella pudiera nombrarlo, que pudiera aclarar que ser judío no quiere decir estar de acuerdo con las políticas de estado de Israel sobre la cuestión palestina y que en el debate Leyla le dijera que no tenía nada en contra de los judíos, que creía que al final compartían experiencias semejantes. El tema de la pérdida ha estado muy presente, cuando Leyla hace referencia a la ausencia de hogar y que de acuerdo Adorno, el único hogar era la escritura. Ella lo nombra, pero sabe que no ha encontrado la manera de volver a escribir, ni de verse a si misma como socióloga («yo soy... yo era socióloga»). Hannah subraya algunas veces que ya no quedan más supervivientes de su familia de origen, que prácticamente todos han perecido en los campos de exterminio. Queda evidente que algo muy importante se ha roto y el que el exilio es un lugar que les toca vivir a todos que han podido sobrevivir. «El exilio es como la muerte, pero sin la misericordia final de la muerte», dice Edward Said. Esa es la forma de Leyla de llamar la atención para la radicalidad del exilio.

Una palabra que ha aparecido muchas veces en los relatos fue lucha. Pedro lucha por ampliar la demarcación de las tierras de su pueblo y mientras no son demarcadas por el gobierno, se procede a la auto demarcación de resistencia. Es notable el respecto que los indígenas tienen por sus ancianos y como les resulta importante preparar a las siguientes generaciones para seguir luchando. Leyla cuenta que ha ingresado en el espacio urbano a través de lucha, y reivindica el derecho de luchar lado a lado con los brasileños. Ella no se quiere sentir otra, no desea que le digan *Welcome Refugees*. Quiere vivir en São Paulo como una persona más, sin estar atada a la identidad de refugiada. José le hace compañía diciéndole que lo que desean las personas es tener voz y que lo que quiere él es ser sujeto en la ciudad. Hannah habla que el deseo de evasión y el deseo de refugio son constitutivos de la condición humana y que los desplazamientos y los desgarramientos son fundamentales para la reinención de la existencia.

Los invitados de la mesa Nuevas Histórias nos han acercado a la ciudad-aldea indígena, a la ciudad sumergida que está siempre luchando para no ahogarse, a la ciudad aniquilada por dictadores asesinos y a la ciudad de los márgenes.

4.3.2. La lengua materna como territorio

Aharon Appelfeld, escritor maravilloso cuyas historias nunca están centradas en la guerra, si no en cómo era la vida antes de la guerra, ha sido desde pequeño habitado por cuatro idiomas: el alemán, el rumano, el yiddish y el ruteno. A su madre ya la habían asesinado antes que lo llevaran, junto a su padre, a un campo de concentración. No más llegar al campo, lo separan de su padre y ese niño de ocho años se queda solo en el mundo, solo con sus cuatro idiomas. Appelfeld decide escapar del campo y vive toda la guerra en el bosque, entre ladrones y prostitutas. En el documental *D'une langue à l'autre*, de Nurit Aviv (2004), nos brinda con su testimonio acerca de lo que le pasa cuando llega a Israel, a los trece años:

Yo que había tenido tantas lenguas; pero todas ellas juntas no eran suficientes para que yo pudiera comunicarme. Nosotros éramos como los tartamudos, hablando la lengua del cuerpo y no de la boca.

Experiencia brutal de desamparo: sin padres y sin lengua, solo hablando el lenguaje del cuerpo, lo que nos hace pensar si las lenguas no eran suficientes para que él se pudiera comunicar o si lo traumático había tomado su cuerpo de tal manera que él había enmudecido.

Dice que al principio le resultaba muy difícil aprender a hablar hebreo porque es idioma que tiene muchos imperativos. Pero que poco a poco fue aprendiendo y tuvo que sofocar a los otros idiomas para que el hebreo se arraigara. En ese momento, dice él, «nos decían a todos que llegábamos de la guerra: os tenéis que olvidar de todo que habéis pasado, ahora tenéis una vida nueva y un nuevo idioma».

Mandato de olvidar lo inolvidable desde todos los lados, como si fuera posible olvidarlo todo y refundarse sobre una nueva lengua y una nueva identidad. Eso nos hace pensar que la violencia de la guerra se engancha con la violencia del sionismo.

Pero, aun así, la lengua no se dobla:

He trabajado mucho para aprender el hebreo, tanto como se hace para cruzar una montaña. He empezado a escribir sobre mi vida, mi destino, mi infancia como huérfano, mis padres desaparecidos, mi pueblo perdido, las pequeñas cosas que había a mi alrededor. E de esa manera, cuando yo escribía en hebreo y me esforzaba por adoptar la lengua y todos sus idiomas o matices, emergían,

de cuando en cuando, las otras lenguas. Ellas se metían en mi escritura. Yo me obligaba a reprimirlas para que las palabras de las otras lenguas, a veces la punta de las palabras, a veces una frase no emergiese a la superficie, para que no surgiesen más.

A partir de ese relato profundamente conmovedor, es posible constatar que la lengua materna tiene un carácter tan pujante e insistente, que resulta muy difícil abandonarla. Por otra parte, hay un esfuerzo por parte de Appelfeld por sofocar las palabras de las otras lenguas. ¿Violencia o necesidad de asumir el idioma de su lugar de acogida como su nuevo hogar lingüístico? No hay que olvidar que el autor había vivido una doble orfandad: la de haber perdido su patria, su madre y su padre (sólo después de treinta años el autor descubre, a través de las listas de desaparecidos en la Shoah que se publicaba en Israel, que su padre estaba vivo) y que tener que adoptar una nueva lengua materna fue una estrategia de supervivencia. La experiencia de escritura parece haber sido un recurso psíquico fundamental para conservar la memoria de la experiencia vivida antes de la guerra.

Estamos de acuerdo con Cassin (2014) cuando ella afirma que «la marca del exilio es la transformación de la relación con la lengua: el exilio desnaturaliza la lengua materna». El exilio o la pérdida del lugar de origen obligan al sujeto a tener que confrontarse con un mundo en el cual las certezas están puestas a prueba, y la lengua es un elemento central en ese proceso.

En su texto *Langue maternelle: aliénation identitaire, sexualité et contingences*, Silva Júnior (2017) inaugura un debate interesante acerca de los motivos que parecen impedir el cuestionamiento del poder absoluto que tiene la lengua materna y señala la posibilidad de pensar en una desconstrucción de la misma a partir del significante materno.

De acuerdo con el autor, es importante mover la lengua materna del territorio sacralizado en el que se encuentra, primeramente, porque su carácter aparentemente inquebrantable es lo que permite que ella sea evocada como defensa de estrategias identitarias. El segundo punto que lo lleva a cuestionar el sintagma «lengua materna» proviene de la respuesta que da Hannah Arendt a la pregunta de Gunter Gaus sobre lo que habría permanecido de la Alemania pre-Hitler. Su respuesta es muy contundente: «¿Qué permanece? Permanece el idioma. Siempre he rechazado conscientemente la pérdida de mi lengua materna.» (Arendt, 2010, pp. 54-55).

Para Arendt, su patria no coincide con la tierra de sus padres, ni tampoco con la identidad judía, sino que el territorio de pertenencia al cual no desea renunciar es la lengua alemana: esta es la que persiste y que la acompaña en el exilio.

La crítica de Derrida (2017) sobre el lugar que ocupa la lengua materna es recuperada por Silva Júnior:

La tentación de encontrar en la lengua materna y a *fortiori* en la historia de las palabras, en la etimología, una garantía de su significado parece ser, en este caso, un gesto fundamentalmente nostálgico de un tiempo de completa fusión con la madre. En las palabras originales, en las *Urwörter*, se conservaría un significado primario. La comprensión de la historia de las lenguas se ve aquí comprometida al servicio de la nostalgia romántica de los orígenes, como lugar y fuente de la primera identidad. Una verdad de las palabras, supuestamente existente antes de la separación entre el significante y la significación, se nutre así de una imaginación de lo materno como única e insustituible. En realidad, según esta visión, la lengua materna de cada uno es considerada como el tesoro donde se albergaría su primera verdad. (2017, pp. 4-5)

Nos movemos por un territorio complejo porque no podemos negar que el idioma materno es efectivamente es una de las huellas más fuertes que heredamos. Cuando se vive una pérdida brutal del sentido de pertenencia, la lengua materna (y todo lo que ella recubre) se vuelve todavía más importante. Pero lo interesante de la crítica que hace Derrida es que la lengua materna no puede constituirse como el único refugio posible frente a las pérdidas provocadas por el exilio. Así como en algún momento de nuestras vidas es necesario renunciar al lugar de alienación que puede llegar a ocupar la figura materna, el sujeto puede y debe llegar a tener otras lenguas y tierras de adopción, justamente para no quedar atrapado en la nostalgia de lo perdido, como nos demuestra Appelfeld y su obra.

Conclusiones

En cada uno de los cuatro capítulos que componen esta tesis hemos planteado problemas específicos, articulados entre sí, tratando de lograr el objetivo principal. Este ha sido el de *trazar una cartografía de la errancia ligada a las dinámicas de deseo*. Por lo tanto, no se ha tratado sólo de localizar escenarios en los que el desplazamiento y las formas de la errancia tienen lugar en nuestro contexto espacial y temporal, sino señalar un punto de vista común: se ha tratado de vincular la errancia al sujeto. No es sólo marcar las formas de desplazamientos entre territorios, sino cómo esta condición, radicalmente errante, afecta a la constitución del sujeto.

El concepto de sujeto tiene, claro está, la doble acepción de agente de la acción y de sujeto de lo inconsciente:

- a) las tareas, los movimientos, los viajes y las exclusiones son realizadas por sujetos concretos que tienen la condición de *ciudadanos*;
- b) pero al mismo tiempo, lo que los sujetos reciben, cómo son afectados por el ir y venir, toca su *intimidad*, a veces de manera radical y poderosa, más allá de la voluntad y los propósitos de quienes andan errando.

Por eso, junto a las referencias de la filosofía, del arte o de la antropología, nuestro propósito principal ha sido destacar y argumentar la aportación del psicoanálisis. Y en este sentido, creemos que la primera aportación global de esta tesis ha sido mostrar un ejercicio de pensamiento enmarcado en el psicoanálisis y la teoría de la cultura. La experiencia

del saber inconsciente, proporcionada por la sesión analítica, sumada a la mirada freudiana de la cultura, se ha visto complementada por el recorrido crítico de las ciencias humanas. El legado freudiano se hace presente al entender que el malestar individual no puede ser disociado del malestar social y por lo tanto pensamos que no existe clínica sin lo social, sin la cultura. Este ha sido el eje teórico que ha orientado la tesis, que ha permitido poner en práctica intervenciones psicoanalíticas que trascienden el espacio de la consulta o de la institución. No se trata de una investigación puramente psicoanalítica, pero sí es, básicamente, un trabajo que teoriza a partir del psicoanálisis.

Como hemos mostrado en la Introducción, se trata de un tema vigente, escenario de múltiples debates en la actualidad. Pero nuestra entrada en la materia viene precedida – en tantos sujetos y comunidades– por la propia experiencia biográfica: procedente de una familia judía de la *Mittleuropa*, territorio en el que todavía se concebía la convivencia entre distintas identidades y culturas, y afincada en Brasil tras varios movimientos migratorios, conociendo y viviendo en Europa, así como en América. Esta amalgama entre una geografía perdida que se actualiza y se reinterpreta en la Diáspora, junto con mi deseo de analista, mi vocación de escuchar los procesos implícitos, no conscientes, me pusieron delante del tema. Definir esta experiencia como errancia no es sencillo, pese a que sea, evidentemente, muy sugerente.

Presentaremos a seguir las principales conclusiones de la tesis.

a) La amplitud y la naturaleza inestable del objeto de estudio

La errancia es un tema tan apasionante como inabarcable, porque en realidad se trata de una tema eminentemente transversal y humano, lo que hace que los campos discursivos que se dedican a representarla y a estudiarla sean muy diversos y estimulantes.

Lo más fácil hubiera sido trabajar la errancia a partir de la disciplina a la que me dedico, el psicoanálisis. Pero desde el psicoanálisis la errancia suele estar vinculada al campo de la psicopatología y de la psicosis, es decir, desde su negatividad. Por las razones ya explicitadas anteriormente que están relacionadas con mi propia biografía, pero también por mi profundo interés por el arte, la literatura y las ciudades he elegido trabajar la errancia como experiencia humana que ha atravesado de forma singular la existencia de algunos pueblos y que marca también ciertas formas de existencia muy propias del mundo actual, cuyas trayectorias se ven impactadas, sea por elección o por imposición, por el tema de los tránsitos y de los desplazamientos. Además, me parecía más original, actual y relevante

trabajar con las dimensiones sociales y políticas que se desprenden de las figuras de la errancia elegidas —el judío errante, la ciudad y los desplazados—, en lugar de mantenerme en el territorio *strictu sensu* de la clínica y de la psicopatología psicoanalítica. Eso no significa abrir mano de la experiencia analítica, sino que supone ampliar nuestra escucha a situaciones y experiencias que extrapolan el universo de la consulta privada o de la institución.

La errancia es un estado o una experiencia que recorre un espectro que va desde la idealización romántica hasta el rechazo, de la fascinación por la posibilidad de dejarse perder, de poder *andare a zonzo* hasta el horror de verse perdido, de habitar un no lugar o de vivir al margen. Lo que podemos afirmar con seguridad es que la errancia está vinculada al movimiento y a la motricidad, vinculándola directamente al universo de lo pulsional, más particularmente a las pulsiones parciales. Cuando en el título de la tesis hablamos de los territorios del deseo es porque no hay errancia que no afecte el sujeto errante desde lo pulsional y eso se puede constatar en las historias de vida, que narran formas distintas de vivir la errancia. Independientemente si el desplazamiento ha sucedido de forma impuesta o de forma buscada, si ha sucedido de forma colectiva, como es el caso de muchos refugiados o de forma individual, la errancia siempre está presente y el sujeto tendrá que confrontarse con ella. A veces la errancia toma cuenta del sujeto, lo somete, dejándolo atado a una compulsión a la repetición que se manifiesta a través de un desplazarse perpetuo, impidiendo el establecimiento de vínculos afectivos. En otros casos, la errancia lleva a un descubrimiento, permite al sujeto encontrar un lugar aceptable, un lugar que le permita ser otro. Hemos podido constatar que la errancia en sí misma no es ni buena ni mala, ni positiva ni negativa. Lo que va a definir su carácter erógeno o mortífero tiene que ver con las condiciones político-sociales en la que se ha dado y en cómo se articula con el fantasma de cada sujeto.

A partir de lo que hemos visto, el segundo elemento a ser considerado se relaciona con el carácter polisémico de nuestro objeto de estudio.

Errar es perderse, es no fijarse. Es dejarse llevar por el camino y en ese dejarse, uno puede terminar encontrándose a sí mismo. Errar es buscar un lugar y no encontrar. Errar puede ser un error. Errar es viajar, caminar, transitar. Es condición *sine qua non* para poder escuchar a la ciudad. El desierto es el sitio de la errancia. El que erra busca algo. Errar es equivocarse, es cometer errores. El movimiento de la pulsión es errante, así como el

deseo. El psicótico vive en la errancia, está atrapado en el yerro, apenas erra, vaga por el territorio sin saber lo que anda buscando, porque no hay anudamiento suficiente que organice su búsqueda, y por eso no llega a ninguna parte. Errantes son los refugiados en un barco en el Mediterráneo. Errar es estar a la deriva, en mar o en tierra. Es estar en ninguna parte. Geográficamente y/o psíquicamente.

La enumeración refleja la multiplicidad de sentidos que la errancia es capaz de evocar y eso se ve reflejado en la tesis. El carácter escurridizo del término y las múltiples vertientes que es capaz de abarcar ha demandado un esfuerzo por no perderme. Por esa razón las figuras trabajadas en el cuarto capítulo son tan importantes en ese trabajo, porque ellas han funcionado como un punto de anclaje. También es importante recordar que la tesis ha sido gestada y escrita entre dos países (Brasil y España) con realidades bastante distintas. Cuando me encontraba en Europa los contenidos vinculados por ejemplo a la figura del judío errante se quedaban más presentes y cuando yo estaba en Brasil viviendo la realidad de un país en proceso de dismantelamiento, pero también con un potencial creativo inmenso, se quedaban más fuertes las prácticas en la ciudad. A lo largo de la tesis yo misma he vivido un desplazamiento, que va más allá de lo geográfico. La tesis surge de un desencuentro con mi lugar de origen, con la sensación de no pertenencia a la cultura del país en el que he nacido. Un conflicto que denuncia la presencia de lo que Freud llamó de *Unheimlich*. El término *heimlich* es portador de una ambivalencia: alude a lo familiar, a lo confortable y a lo terruño, a la vez que remite a lo clandestino y a lo que debería permanecer oculto. Supongo que el tránsito entre los dos países y el trabajo con el colectivo *Escutando a Cidade* (Escuchando a la Ciudad), del que voy a hablar más en adelante, al final me ha reconciliado con la sensación de extranjería que traía con mi país.

b) La cartografía como método de investigación

Por todo lo que se hemos nombrado hasta ahora, se hacía necesario buscar un método de investigación que fuera capaz de abarcar la naturaleza procesual de la investigación.

Pero antes de hablar de la cartografía propiamente dicha, debo de decir que cartografía me ha surgido como una importante fuente de interés a partir de la obra de teatro del dramaturgo y también filósofo y matemático Juan Mayorga, *El cartógrafo*. Varsovia, 1: 400.000 y de la exposición *Cartografías de lo Desconocido*, ambas presentadas en el año de 2017, en Madrid.

El Cartógrafo cuenta dos historias que suceden en épocas distintas pero que de forma magistral se entrelazan durante el espectáculo. La obra lo que logra hacer es un trabajo de memoria sobre lo que fue Varsovia y el gueto antes de su extinción. Un viejo cartógrafo enseña a su nieta como hacer un mapa del gueto, necesita sus ojos para hacer el último mapa de su vida. Al principio la mirada de la niña se fija a los elementos que están a la vista y se le escapa todo lo anodino. Pero con ese maestro tan sabio, ella lo que aprende es a mirar los detalles, los no dichos del territorio. De lo que el anciano no se entera, porque ya no ve, es de todo el terror que se está apoderando del gueto. La lección más importante que le da el abuelo es:

El mapa hace visibles unas cosas y oculta otras. Los mapas cubren y descubren, dan forma y deforman. Si un cartógrafo te dice que es neutral, desconfía de él. Si te dice que es neutral, ya sabes de qué lado está. Un mapa siempre toma partido. (Mayorga, 2017, p.14)

Esta afirmación es la que también sostiene el argumento de la exposición: la cartografía es mucho más que la ciencia de dibujar mapas. En realidad, el mapa es un instrumento político que nos deja ver solo lo que se pretende enseñar. Muchas veces lo que encontramos en los mapas no coincide con los hechos, sino que es una interpretación de estos. Pero también los mapas tienen la capacidad de hacernos soñar con lugares que no hemos conocido, siempre a partir de la mirada de quien lo dibuja.

Nuestra cartografía de la errancia ha pretendido acercarse de la existencia del nomadismo humano anterior a lo moderno, pero con una precisión: cuando hablamos de cartografía no nos limitamos a expresar la cualidad fundamental de todas las formas de errar, de desplazarse, migrar, exiliarse o vagar por las ciudades. Lo que nos motivó fue *precisar el errar moderno* y ver qué acontecimientos fundamentales cambiaron ese orden clásico del discurso por la atención específica por la mudanza que trajo la modernidad. Hemos realizado, pues, un recorrido por algunas de las fuentes principales de la modernidad, para ver en ellas cómo se establece la cartografía básica del errar moderno a partir de cuatro figuras principales: la trashumancia, el descubrimiento del otro, condición urbana y la errancia interior.

Nos hemos movido por un territorio conceptual intermedio, compuesto por la filosofía política y el psicoanálisis.

La elección de las tres figuras de la errancia (el judío errante, la ciudad y los desplazados) ha sucedido por circunstancias personales y laborales.

Si se pudiera hacer un mapa de los procesos de tesis podríamos decir que ha ocurrido un desplazamiento en la importancia de las figuras.

Por esa razón es importante contextualizar que desde el inicio de la tesis el mundo ha pasado por inúmeros temblores, por así decir. No se tratan de temblores sísmicos, pero de acontecimientos políticos que han llevado a un ahondamiento de la precarización de la vida y a una desestabilización profunda de los valores morales y éticos. Nos referimos a los ataques terroristas, a la guerra en Siria, a la situación indecente de los refugiados arriesgando sus vidas para buscar abrigo en Europa y el resurgimiento de la ultraderecha en el mundo. En el contexto brasileño, hemos acompañado el proceso de destitución de una presidente elegida de forma democrática y la ascensión de un presidente de ultraderecha también elegido de forma democrática. Ha resultado imposible que nuestra forma de hacer clínica no sea viera afectada por dichos acontecimientos y que los analistas no nos sintiéramos convocados a poner nuestra escucha a servicio de los sujetos y también de los territorios afectados por experiencias tan radicales.

c) Desplazamiento de las figuras de la errancia

El deseo inicial de escribir la tesis se ha erigido a partir de la figura del judío errante. Nos parecía que esa sería la figura central, a partir de la cual se organizarían las demás figuras. Yo solía decir que la tesis era muy europea, porque creo que eso atendía a una necesidad de elaboración del tema cercano a partir de un desarrollo intelectual. Pero al finalizar la tesis me he dado cuenta de que los años del trabajo que he dedicado la ciudad y sus vicisitudes, en los tiempos libres fuera del trabajo cotidiano de la consulta, me ha resultado verdaderamente novedoso y potente, porque me acercaban a conceptos y disciplinas distintas al psicoanálisis, como es la arquitectura, la antropología y el arte.

De repente fui vislumbrando la posibilidad de desarrollar un trabajo de frontera entre estas nuevas disciplinas y el psicoanálisis. Y he descubierto una cierta forma de poner el psicoanálisis a servicio de pensar estrategias de intervención junto a colectivos vulnerables, en las que lo político y lo social estaban presentes.

El trabajo con las ocupaciones del Movimiento de los Sintecho del Centro y las demás actividades realizadas por el colectivo *Escutando a Cidade* ha sido el polo aglutinador de

esa nueva forma de pensar y actuar. Las ocupaciones han sido una gran escuela, lo que no significa que no haya críticas, ni tampoco que la experiencia esté exenta de conflictos y contradicciones.

Pero al finalizar la tesis me queda claro que la tesis ha pasado de ser una tesis europea para ser una tesis brasileña, y que dejado de fuera mucho material que me hubiera gustado debatir y reflexionar.

En ese cierto movimiento de desterritorialización que hemos puesto en práctica a través de los desplazamientos por la ciudad, con algunos puntos de parada más prolongados, ha sido posible convivir de cerca con muchos tipos de personas desplazadas, entre migrantes internos, sintecho, refugiados y migrantes y escuchar muchos relatos de precariedad y también de resistencia.

El hilo conductor de todo el trabajo, y espero que eso se pueda ver reflejado en el texto, fue la búsqueda por la alteridad, la búsqueda por el otro.

En ese sentido creo que nos hemos mantenido fieles al psicoanálisis, que a lo que se dedica es a escuchar a ese otro desconocido que habita adentro de cada uno.

d) La importancia de los márgenes

Uno de los significantes que ha surgido con más insistencia a lo largo de la tesis ha sido el margen.

Desde el pensamiento filosófico de los márgenes, por la historia marginal del fundador del psicoanálisis, pasando por el concepto de umbral de Benjamin hasta llegar a las fronteras invisibles y las experiencias de vida marginal que nos hemos acercado.

No es baladí que ese elemento se haya repetido de muchas maneras en la investigación. Creo que no se pueda ignorar que la experiencia subjetiva contemporánea, por no adentrar en el terreno de la política, está atravesada la experiencia de los márgenes de muchas maneras.

Los relatos de vida que hemos trabajado en el apartado final ilustran que vivimos un tiempo en el cuál los desplazamientos geográficos o territoriales, los desplazamientos simbólicos, culturales y semánticos nos sitúan a todos en una cultura de frontera, lo que nos obliga a pensar en nuevos posicionamientos subjetivos que sean capaces de abarcar tanto la identidad como la diferencia. La frontera no tiene por qué ser un cierre, una valla

o un muro. Ella también puede ser vista como un pasaje permeable, una zona de tránsito, pero eso conlleva un desplazamiento de fronteras interiores, un confronto con los propios prejuicios y temores.

Bibliografía

- Abraham, N. y Torok, M. (2005). *La corteza y el núcleo*. Amorrortu.
- Almeida, M. I. M. y Tracy, K. M. A. (2003). *Noites nômades*. Rocco.
- Álvarez de Toledo, S. (2015). Prólogo a la edición francesa. En: F. Deligny, *Lo arácnido y otros textos*. Cactus.
- Anaut, A. (2012). *Exposición individual 24 horas con Eduardo Arroyo*. La Fábrica.
- Appelfeld, A. (2004). En N. Aviv (directora), *D'une langue a autre* [película documental]. Swan Productions, Transfax Films, Dérives, ZDF/ARTE, TV 10 Angers.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*. Trotta.
- Aviv, N. (directora) (2004). *D'une langue a autre* [película documental]. Swan Productions, Transfax Films, Dérives, ZDF/ARTE, TV 10 Angers.
- Bacherlard, G. (1993). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económico.
- Bandera, J. y Marinas, J. M. (1992). *Palabra de pastor: historia oral de la trashumancia*. Instituto Leonés de Cultura.
- Baroja, J. (1955). *Estudios Sabarianos*. Júcar.
- Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Paidós.
- Bauer, T. (director). (1994). *Julio Cortázar* [película documental]. Lazona Films.

- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall y P. Du Gay (coords.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Amorrortu.
- Beiguelman, G. (2019). Memória e política: Giselle Beiguelman inaugura duas instalações de arte no Museu da Cidade em São Paulo. <https://www.arch-daily.com.br/br/916036/memoria-e-politica-giselle-beiguelman-inaugura-duas-instalacoes-de-arte-no-museu-da-cidade-em-sao-paulo>
- Benjamin, W. (1982). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Alfaguara.
- Benjamin, W. (1989). *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo*. Brasiliense.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2012). *Escritos políticos*. Abada.
- Benjamin, W. (2013). *Obra de los Pasajes*. Abada.
- Benjamin, W. (2016). *El narrador*. Metales Pesados.
- Berenstein, P. (2012). *Elogio aos Errantes*. Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Berger, P. L., Berger, B. y Kellner, H. (1973). *The homeless mind: modernization and consciousness*. Random House.
- Bernabéu, S. (2010). Ciudades americanas: una introducción. En S. Bernabéu y C. Varela (autores), *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*. Doce Calles.
- Berthet, D. (ed.) (2007). *Figures de l'errance*. L'Harmattan.
- Birman, J. (2017). *Arquivos do mal-estar e da resistência* (2.^a ed.). Civilização Brasileira.
- Birraux, T. (1998). Errare humanum est. *N/A Revista de Psicoanálisis con Niños y Adolescentes*, 11, 191-200.
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Gallimard.
- Brecht, B. (2012). *Poemas y canciones*. Alianza.
- Butler, J. (2020, 12 de abril). Los rastros del otro en las superficies del mundo. *Lobo Suelto*. <http://lobosuelto.com/rastros-humanos-en-las-superficies-del-mundo-judith-butler>

- Cabello, M. (2014). *Otros espacios. Michel Foucault*. Fotocopioteca.
- Calligaris, C. (1989). *A clínica das psicoses*. Artes Médicas.
- Calvino, I. (1994). *Las ciudades invisibles*. Siruela.
- Canevacci, M. (2004). *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia*. Studio Nobel.
- Careri, F. (2007). *Walkscapes: el andar como práctica estética*. Gustavo Gili.
- Careri, F. (2013). *El andar como práctica estética* [conferencia]. Facultad de Bellas Artes, Universidad de Murcia. <https://tv.um.es/video?id=49311>
- Casanova, E. L., Glusman, M. E. y Jaroslavsky, A. (2002). *Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica* [ponencia en congreso]. En FEPAL. XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Montevideo. http://www.fepal.org/images/congreso2002/adultos/casanova_e_y_eq.pdf
- Cassin, B. (2014). *La Nostalgia. ¿Cuándo es que, por fin, uno está en su hogar? Ulises, Eneas, Arendt*. Nueva Visión.
- Castañón, A. (2015). *Viaje por el Diario de viaje de Montaigne*. Colegio de México.
- Castro, R. (2017). Ciudades de Sísifo. *Revista Estudios Avanzados*, 26, 114-129.
- Certeau, M. De (2000). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana.
- Colón, C. (1989). *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Alianza.
- Colón, C. (2002). *Diario de a bordo*. Alianza.
- Comte, A. (2012). *Principios de filosofía positiva*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [Edición digital a partir de Comte, A. (1875). *Principios de filosofía positiva*. Imprenta de la Librería del Mercurio].
- Critchley, S. (2015). *The Problem with Levinas*. Oxford University Press.
- Cruz, S. J. de la (1929). *Obras completas. Tomo II: Subida y noche oscura*. Biblioteca Mística Carmelitana.
- Debord, G. (1999). *Internacional situacionista. Vol. I: La Realización del Arte (1958-1969)*. Literatura Gris.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1996) *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004) *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2014). *Kafka. Por una literatura menor*. Autêntica.
- Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Cactus.
- Derrida, J. (2017). *El monolingüismo del otro*. Manantial
- Dor, J. (1994). *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Amorrortu.
- Douek, S. S. (2003). *Memória e exílio*. Escuta.
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma. Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. Boitempo.
- Fernández, L. (2000). *Viaje a Italia*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/viaje-a-italia--0>
- Fernández, R. (2005). Ciudades americanas, ausencia de modernidad y apogeo de la post planificación. *Ciudades*, 9, 21-48.
- Fernández-Cid, M., Marinas, J. M. y Cabrero, B. S. (1986) Entrevista con Julio Caro Baroja. *Cuadernos de Ordenación del Territorio*, 3, 2-18.
- Ferragut, M. (2016). *El galeón de Manila. La ruta española que unió tres continentes*. Ministerio de Defensa.
- Ferrer, B. (2017). La ‘dromocracia’ o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19(38), 49-71.
- Flem, L. (1983). Freud entre Athènes, Rome et Jérusalem. La géographie d'un regard. *Revue Française de Psychanalyse*, 47(2), 591-613.
- Flusser, V. (2007) *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. Annablume.
- Fonseca, T. y Kirst, P. (eds.) (2003). *Cartografías e devires: a construção do presente*. Editora da Universidad Federal de Río Grande del Sur.
- Forster, R. (1999). *El exilio de la palabra*. Eudeba.
- Forster, R. (2007). El desierto, la palabra y la imagen. *Historia y Grafía*, 28, 101-123.

- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). Los espacios otros. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 46-49. [Conferencia pronunciada en el Círculo de Estudios Arquitectónicos, el 14 de marzo de 1967].
- Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1985). Carta de Freud a Fliess de 05 de diciembre de 1897. En J. M. Masson (ed.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979a). *Obras completas. Tomo IX: El delirio y los sueños*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979b). *Obras completas. Tomo IX: La novela familiar del neurótico*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979c). *Obras completas. Tomo IX: El creador literario y el fantaseo*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979d). *Obras completas. Tomo V: Interpretación de los sueños*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979e). *Obras completas. Tomo XVII: Una dificultad del psicoanálisis*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979f). *Obras completas. Tomo XX: Estudio autobiográfico*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979g). *Obras completas. Tomo XII: Totem y Tabú*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979h). *Obras completas. Tomo XXI: Malestar en la Cultura*. Amorrortu.
- Freud, S. (1979i). *Obras completas. Tomo XXXIII: Moisés y la religión monoteísta*. Amorrortu.
- Freud, S. (1981). *Un trastorno de la memoria en la Acrópolis. Carta Abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario (1936)*. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1989a). Carta a Ferenczi de 30 de marzo de 1922. En P. Gay, *Una vida en nuestro tiempo*. Paidós.
- Freud, S. (1989). Carta a Zweig de 08 de mayo de 1932. En P. Gay, *Una vida en nuestro tiempo*. Paidós.
- Freud, S. (2006). *Cartas de Viaje: 1895 -1923*. Siglo XXI.
- Freud, S. (2012). *Cartas a sus hijos*. Paidós.

- Fuks, B. B. (2015). Freud e a judeidade. *Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, 7(2), 95-104.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. Annablume.
- Gaiteiro, A. (2017, 7 de mayo). La cara y la cruz de la trashumancia. *Diario de León*.
<https://www.diariodeleon.es/articulo/afondo/cara-cruz-trashumancia/201705070400001681610.html>
- García, B. (2017). P. Virilio. Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19(38), 49-71.
- García, P. (1994). *Por los caminos de la trashumancia*. Junta de Castilla y León.
- Gebrim, A (2019). *Psicanálise no front: a posição do analista e as marcas do trauma na clínica com migrantes*. [tesis doctoral]. Universidade de São Paulo.
https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-15012019-155154/publico/gebrim_corrigida.pdf
- Gómez, C. y González, J. J. (2002). *Agricultura y sociedad en el cambio de siglo*. McGraw-Hill Interamericana.
- Gómez de la Serna, R. (1993). Las cosas y ‘el ello’. *Revista de Occidente*, 146-147, 91-106.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.
- Gutton, P. y Slama, L. (1994). Ensayo de psicopatología de la errancia. *Adolescence*, 12(23), 49-71.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili.
- Helleberg, J. (1956). Fechner y Freud. *Boletín de la Clínica Menninger*, 20(4), 201- 214.
- Hernández, B. (2017, 25 de mayo). El judío errante. El mito de la eterna culpabilidad. *National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/judio-errante-mito-eterna-culpabilidad_12248
- Huertas, Rafael. (2011). En torno a la construcción social de la locura: Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31(3), 437-456.
- Jabès, E. (1990). *El libro de las Preguntas*. Siruela.

- Jones, E. (1970) *Vida y obra de Sigmund Freud*. Anagrama.
- Kafka, F. (2016). *Carta al padre: Franz Kafka*. Greenbooks.
- Kant, E. (1979). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Kapuscinski, R. (2000). *Ébano*. Anagrama.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Plaza y Janés.
- Lacan, J. (1971). *Más allá del principio de realidad. Escritos 1*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *Los nombres del padre*. Paidós.
- Lamounier, A. (1997). *Errance ou la pensée du milieu*. *Le Magazine littéraire*, 353, 20.
- Lefort, C. (1996). *La invención democrática*. Nueva Visión.
- Leiris, M. (2007). *El África fantasmal*. Pre-Textos.
- Lestringant, F. (2006). O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropología*, 49(2), 515-556.
- Levinas, E. (2004). *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Lilmod.
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de Sánchez*. Fondo de Cultura Económica.
- Liberman, F. (2007). *Delicadas coreografías: instantáneos de uma terapia* [tesis doctoral]. Pontificia Universidad Católica de São Paulo. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/15625>
- Macé, M. (2018). Pensar entre bordas e fronteiras (presentación de Marcelo Jacques de Moraes). *Siderar, considerar. Migrantes, formas de vida*. Bazar do Tempo.
- Maistre, J. (2007). *Viaje alrededor de mi habitación*. Funambulista.
- Marinas, J. M. (2001). *La fábula del bazar*. La Balsa de la Medusa.
- Marinas, J. M. (2004). *La ciudad y la esfinge*. Síntesis.
- Marinas, J. M. (2015). Aquestas son de México las señas [reseña]. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 79, 179-185.
- Marinas, J. M. y Santamarina, C. (2016). *El bazar americano en las exposiciones universales*. Biblioteca Nueva.
- Marquand, O. (2012). *Individuos y división de poderes*. Trotta.

- Martí, J. (1963). *Obras completas*. Editora Nacional de Cuba.
- Martí, J. (2016). *Todo lo olvida Nueva York en un instante. Escritos sobre el nacimiento de la cultura del consumo (1881-1891)*. Cenaltes.
- Martínez-López, E. (1992). La leyenda del judío errante en la literatura de cordel española. *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 2, 1337-1354.
- Mayorga, J. (2017). *El cartógrafo. Varsovia*, 1: 400.000. La Uña Rota.
- Mbembe, A. (2020, 31 de marzo). La pandemia democratiza el poder de matar. *La Vorágine*. <https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar>
- Mendes, M. L. (2017). *Esquivas, criação e planos de existência. Ressonâncias éticas, estéticas e clínicas na trajetória de Fernand Deligny* [trabajo fin de máster]. Universidade de São Paulo. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/93/93131/tde-10092017-213801/publico/2017_MarianaLouverMendes_VCorr.pdf
- Milner, M (1950). *On not being able to paint*. International University Press.
- Montaigne, M. de (1994). *Diario de Viaje a Italia*. (J. M. Marinas y C. Thiebaut, eds.). Debate.
- Montaigne, M. de (2007). *Los Ensayos*. Acantilado.
- Moratin, L. F. (2003). *Viaje a Italia*. Biblioteca Virtual Universal. <https://biblioteca.org.ar/libros/71073.pdf>
- Nachin, C. (1997). Del símbolo psicoanalítico en la neurosis, la cripta y el fantasma. En S. Tisseron, M. Torok y N. Rand (autores), *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. La clínica del fantasma*. Amorrorrtu.
- Neher, A. (1962). *L'existence juive. Solitude et affrontements*. Seuil.
- Nietzsche, F. (1971). *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1990). *Gaya Ciencia*. Monte Ávila.
- Orellana, R. C. (2017). Ciudades de Sísifo. Urbanismo colonial y contingencia. *Revista Estudios Avanzados*, 26, 114-129.
- Passos, E., Kastrup, V. y Tedesco, S. (eds.) (2009a). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum* (vol. 1). Sulina.

- Passos, E., Kastrup, V., Tedesco, S. (eds.) (2009b). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (vol. 2.). Sulina.
- Paz, O. (2015). *Laberinto de la soledad*. Cátedra.
- Pélibart, P. P. (2020). *Espectros da catástrofe*. N-1 Edições.
- Poe, E. A. (2016). *El hombre de la multitud*. Greenbooks.
- Ricci, G. (2005). *As cidades de Freud*. Zahar.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- Riede, K. (2002). *Global Register of Migratory Species*. Federal Agency for Nature Conservation in Germany.
- Rimbaud, A. (1995). *Poesías y otros textos*. Hiperión.
- Rodilla, M. J. (2014). *«Aquestas son de México las señas». La capital de la Nueva España según los cronistas, poetas y viajeros (siglos del XVI al XVIII)*. Iberoamericana Vervuert.
- Rodrigué, E. (1995-1996). *El siglo del Psicoanálisis*. Sudamericana.
- Rolnik, S. (2007). *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. Sulina.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Sígueme.
- Rosenzweig, F. (1998). *La estrella de la redención*. Sígueme.
- Ruiz, R. (2006, 22 de enero). Vidas de pastores. *El País*. https://elpais.com/diario/2006/01/22/eps/1137914812_850215.html
- Sáenz-López, S. y Pimentel, J. (comisarios). *Cartografías de lo desconocido: Mapas en la BNE* [exposición]. (Celebrada en Biblioteca Nacional de España de noviembre de 2017 a enero de 2018). Biblioteca Nacional de España, 2017-2018.
- Sahagún, B. de (1989). *Historia general de las cosas de Nueva España* (libro XII). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez, A (2013). *El Galeón de Manila. La aventura de los tesoros de Oriente*. HRM Ediciones.
- Sánchez, F. (2003). *El lago español: Hispanoasia*. Autoedición.
- Santos, M. (2006). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. Editora da Universidade de São Paulo.

- Sapoznik, A. et. al. (2017). Sensações esparsas: a experiência do Cambridge ou uma psicanálise nômade. *Revista Psicanálise de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, 19(2), 211-221.
- Sauvagnat, F. (2014). El precio de una errancia. *Registros*, 5. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el_precio_de_una_errancia_sauvagnat.pdf
- Schorske, C. (1996). Freud: la psicoarqueología de las civilizaciones. En J. Neu (comp.), *Guía de Freud* (pp. 9-28). Cambridge University Press.
- Schorske, C. (2011). *La Viena del fin de siglo. Política y cultura*. Siglo XXI.
- Schurz, W. L. (1992). *El galeón de Manila*. Cultura Hispánica.
- Segers, M. (2009). *De l'exil à l'errance*. Ères.
- Seligmann-Silva, Marcio (2013). Trauma e deslocamentos humanos: imigração e refúgio. En M. Debieux, T. T. Carignato y S. L. Souza Alencar (organizadoras), *Desejo e política: desafios e perspectivas no campo da imigração e refúgio* (pp. 123-137). Max Limonad.
- Sennet, R. (1997). *Carne y piedra*. Alianza.
- Silva, N. (2017). Langue maternelle: aliénation identitaire, sexualité et contingences. *Cliniques Méditerranéennes*, 95, 109-122.
- Simmel, G. (2005). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, 4. <http://www.bifurcaciones.cl/2005/09/la-metropolis-y-la-vida-mental>
- Simmel, G. (2012). *El extranjero. Sociología de lo extraño*. Sequitur.
- Simmel, G. (2014). *Filosofía de la moda*. Casimiro.
- Solà-Morales, I. de (2009). *Los artículos de Any*. Fundación Caja de Arquitectos.
- Soundaramourty, R. (2002). De l'errance comme expression pulsionnelle soutenue par un fantasme. *Analyse Freudienne Presse*, 6(2), 90-100.
- Todorov, T. (1992). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Toumson Roger. (2007). *Archéologie de l'errance. Figures de l'errance*. L'Harmattan.
- Tourn, L. (2002). Freud Exilé. *Topique*, 80, 15-22.
- Urdiales, F. (1979). La escritura en los manicomios. *Cuadernos Leoneses de Poesía*, 7. Gráficas Celarayn.

- Vanguardia, La (2009, 8 de enero). Los primeros pobladores de América llegaron en dos grupos y rutas distintas. *La Vanguardia*.
<https://www.lavanguardia.com/vida/20090108/53613028400/los-primeros-pobladores-de-america-llegaron-en-dos-grupos-y-rutas-distintas.html>
- Vaschetto, E. (2010). *Los descarriados. Clínica del extravío mental: Entre la errancia y el yerro*. Grama.
- Veblen, T. (2014). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza.
- Vernant, J.P. (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.
- Virilio, P. (1997). *El cibermundo. La política de lo peor*. Cátedra.
- Virilio, P. (2006). *Velocidad y política*. La Marca.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz.